Joseph Pierre Navratil

Chroniques Transatlantiques

Analyses du monde contemporain

به مادر عزیزم و مردم ایران

Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais surmonte le mal par le bien.

اللَّهُ أَكْبَرُ

Avant-propos

Ce livre n'est pas né d'un projet unique ni d'un plan préétabli. Il s'est construit par couches successives, au fil de textes écrits dans des contextes différents, parfois sous l'effet de l'actualité immédiate, parfois avec d'avantage de recul, lorsque le temps permet de distinguer plus clairement le vrai du faux. Mais tous suivent le même processus : observation, analyse et remise en question des évidences.

Mon esprit critique s'est forgé dès le plus jeune âge, dans la rencontre de deux héritages contrastés. Je suis né à Genève, ville où les aléas du destin et de la géopolitique ont fait se rencontrer mes parents. Mon père, intellectuel catholique tchécoslovaque évoluant dans des cercles dissidents, avait fui son pays et s'est retrouvé en Suisse, un peu par hasard. Jouissant d'une liberté nouvelle, il y découvrit néanmoins rapidement les limites du capitalisme et de la démocratie. Ma mère, Iranienne, dotée d'une sensibilité de gauche et antiroyaliste, avait été profondément déçue par la révolution de 1979, et c'est pourquoi elle avait quitté l'Iran. Né tchécoslovaque avec le statut de réfugié — mon père étant réfugié politique à ma naissance, et la nationalité iranienne ne se transmettant pas par la mère — j'ai grandi en observateur attentif des États, des nations, des cultures et des identités, apprenant très tôt à ne jamais idéaliser un système ou une idéologie.

Malgré des origines diverses et une naissance dans une ville cosmopolite, je suis profondément attaché aux traditions, à l'histoire et aux terroirs. Je valorise la diversité, celle qui s'exprime au niveau mondial, entre cultures et civilisations, pas celle promue aujourd'hui au sein des nations occidentales et qui les sabote. Mon histoire personnelle a façonné mon regard : une sensibilité de gauche pour les enjeux sociaux, une prudence de droite pour les questions sociétales, et une capacité à naviguer dans les eaux troubles de notre époque où se mêlent désinformation, manipulation, contradiction et tension.

À première vue, les thèmes abordés dans ce recueil paraissent aléatoires. Technologie, politique, philosophie, histoire, économie, culture, société ou mythes contemporains : autant de terrains distincts, traversés cependant par

une interrogation commune. Que racontent les sociétés modernes lorsqu'elles parlent de progrès, de démocratie, de liberté ou de responsabilité ? Et que révèle l'écart, souvent discret mais décisif, entre ces récits et le réel qu'ils prétendent décrire ?

Vivre au Brésil depuis sept ans et séjourner régulièrement dans d'autres pays des *Amériques* depuis deux décennies a élargi ma perception du monde. La maîtrise de l'anglais, de l'espagnol, du français et du portugais me permet de suivre ces sociétés dans leur langue et leur culture, et d'appréhender des réalités souvent inaccessibles depuis l'extérieur. Ces expériences, parfois difficiles et inattendues, m'ont permis d'observer directement certaines réalités sociales et migratoires complexes. Cette proximité géographique, linguistique et culturelle n'offre ni vérité supérieure ni leçon morale, mais elle créé une confrontation salutaire : les certitudes européennes s'y fissurent, les catégories se relativisent, et les mêmes mots — État, patrie, liberté et développement — changent de sens selon les contextes où ils s'inscrivent. Comparer devient alors moins un exercice académique qu'une nécessité intellectuelle.

Les textes réunis ici ne cherchent ni à convaincre à tout prix ni à proposer des solutions clés en main. Ils relèvent d'une tradition plus fragile et plus exigeante : celle de l'essai, où l'analyse, la comparaison et parfois la provocation servent avant tout à éclairer les zones d'ombre du débat public. Il ne s'agit pas de rendre des verdicts, mais de suivre les lignes de tension, de repérer les contradictions, et d'observer comment les discours finissent parfois par se retourner contre ce qu'ils prétendent défendre.

Un fil discret traverse l'ensemble de ces pages : l'idée que le réel et la vérité résistent. Ils résistent aux slogans, aux mythes, aux promesses technologiques comme aux nostalgies politiques. C'est dans cette résistance — entre idées et faits, idéaux proclamés et contraintes concrètes — que ces textes prennent leur sens.

Si ce livre parvient à élargir sa perspective, à introduire le doute là où s'était installée la certitude, ou simplement à rappeler que penser commence souvent par la remise en question, alors il aura rempli sa fonction.

Joseph Pierre Navratil

Sommaire

Avant-propos……..……..……...5
I. Intelligence artificielle, liberté d'expression et héritage historique…..…11
II. La politique corrompt-elle ou sélectionne-t-elle ?…….…..…15
III. Merz et le paradoxe de la diplomatie……..……..…..……19
IV. L'égoïsme européen et le double-standard écologique…….…….21
V. Démocratie et histoire comparée : Suisse et Brésil…….……25
VI. Brésil : miroir de son peuple……..…….……..27
VII. L'effondrement de la politique-spectacle : un cas d'école contemporain…….……..31
VIII. L'eucalyptus : paradoxe agro-écologique…….…….33
IX. La Troisième Guerre mondiale n'aura pas lieu : chronique d'une peur médiatique recyclée……37
X. La bourse : un jeu qui ne dit pas son nom…….41
XI. Le mythe du *peak oil* à l'aune des réserves mondiales actuelles…..…45
XII. L'homme sur la Lune : au-delà de la vérité……..…47
XIII. Communisme ou capitalisme d'état ? Déconstruire le mythe soviétique……49
XIV. Les dictateurs face au réel et les leçons de l'histoire…….53
XV. Brigitte Bardot : trajectoire politique complexe, engagement unique……..…57
XVI. Genève, l'hôtel de luxe dont les habitants sont les employés…..…...61
XVII. L'époque est « focus »……..…….63
XVIII. Les langues ne sont pas des trophées…….…..…….65
XIX. Crans-Montana : le deuil à l'ère numérique…….…….…….69
XX. Respect : vertu ou peur des conséquences ?……..……..73
XXI. La marginalité intégrée : histoire d'une dissidence phagocytée…….77
XXII. Qu'est-ce qu'un philosophe ?…….…….……..81
XXIII. Grokipedia et l'illusion de l'alternative…….……..85
XXIV. La réaction au patriotisme à géométrie variable…….…….87
XXV. L'égoïsme, moteur discret et intemporel de la souffrance humaine……..……89
XXVI. Économie du désir : entre séduction et contrat…..…….…..……93

XXVII. Pieds-noirs : usages, glissements sémantiques et construction d'une identité……..…..…..97
XXVIII. Le néo-féminisme en fin de cycle : capitalisme, morale et anthropologie……..…101
XXIX. Le renversement des centres linguistiques : quand les anciennes colonies influencent leurs anciennes métropoles……..105
XXX. Trajectoires relationnelles adverses et vulnérabilités affectives : une analyse interdisciplinaire des dynamiques de couple…….109
XXXI. Vers un nouvel empire perse ?……..……..…113
XXXII. Qu'est-ce qui forge le caractère ?……..…117
XXXIII. Était-ce « mieux avant » ?…….……..121

Note de l'auteur : Les essais I à XXX ont été écrits avant le déclenchement de la guerre d'Israël et des États-Unis d'Amérique contre l'Iran, le 28 février 2026. L'essai XXXI a été écrit le 10 avril 2026, trois jours après l'annonce d'une trêve par Donald J. Trump.

I. Intelligence artificielle, liberté d'expression et héritage historique

L'intelligence artificielle n'est pas seulement une innovation technologique. Elle modifie en profondeur la manière dont les sociétés produisent, contrôlent et limitent la parole. Cette transformation dépasse la seule dimension technique : elle engage des choix historiques, politiques et moraux. L'IA n'émerge pas dans un vide neutre ; elle s'inscrit dans un monde marqué par sa propre histoire.

Capable de produire textes, images et analyses à l'échelle planétaire, l'intelligence artificielle semble, en théorie, accroître de façon illimitée la liberté d'expression. Il n'a jamais été aussi facile de publier, diffuser et commenter des informations. Cependant, cette promesse rencontre rapidement ses limites : filtres, règles de modération, interdictions thématiques et blocages font partie du fonctionnement quotidien des grandes plateformes d'IA. Une question centrale s'impose donc : qui définit ces limites – et pourquoi ?

Qui décide de ce que l'IA peut dire ?

Les limites de la liberté d'expression de l'IA sont tracées par trois instances principales : les entreprises qui développent les systèmes, les États et, de manière indirecte, la société civile.

Les grandes entreprises technologiques — OpenAI, Google, Meta, entre autres — définissent des règles internes d'utilisation selon des critères juridiques, éthiques et commerciaux. Ces directives déterminent ce qui est considéré comme discours de haine, incitation à la violence, désinformation ou contenu sensible. En pratique, ce sont des entreprises privées qui établissent des normes appliquées à l'échelle mondiale, souvent sans transparence totale sur les critères employés.

Les États, quant à eux, imposent des limites légales. Les lois contre le racisme, le terrorisme ou la pédophilie obligent les entreprises à bloquer certains contenus. Les régimes autoritaires vont plus loin et ne se contentent

pas de protéger les droits : ils imposent une censure politique directe qui limite ce qui peut circuler. Dans des pays comme l'Iran, la Chine ou la Russie, des pans entiers d'informations sont simplement inaccessibles. L'IA, dans ces contextes, ne casse pas le circuit de l'information — elle le reproduit.

Enfin, il y a la pression diffuse de la société : dénonciations, campagnes, boycotts et débats publics. Les communautés organisées obligent les plateformes à revoir leurs positions, ajuster les filtres et renforcer les protections. Des cas récents de deepfakes impliquant des célébrités et des politiciens ont conduit les plateformes à durcir leurs politiques de modération après de vives réactions publiques. La liberté d'expression de l'IA est ainsi le résultat instable d'un conflit permanent entre intérêts privés, États et sensibilités sociales.

Pourquoi ces limites existent-elles ?

Ces restrictions ne surgissent pas par hasard. Elles sont l'héritage direct de grandes tragédies historiques, dont les blessures restent ouvertes dans la mémoire collective. L'expérience a montré que la liberté absolue de la parole peut produire des effets dévastateurs lorsqu'elle se combine avec la propagande de masse, la persécution des minorités et la violence politique, comme ce fut le cas avec les régimes totalitaires du XX^{e} siècle. C'est pourquoi la régulation de l'IA cherche à empêcher que ces tragédies soient banalisées, niées ou instrumentalisées à l'échelle industrielle par des machines capables de répéter indéfiniment des messages.

Au-delà de l'héritage historique, l'architecture même de l'IA impose des limites strictes : elle ne comprend pas l'intention, seulement les motifs statistiques. Une demande faite par curiosité académique — ou même sur le ton de l'humour — peut être interprétée de la même manière qu'une demande faite avec une intention malveillante. Les filtres ont donc tendance à être excessifs. Protéger des groupes vulnérables implique souvent de restreindre des discours légitimes. Le paradoxe est inévitable : limiter pour protéger.

Censure ou responsabilité historique ?

Les critiques soulignent que ces mécanismes peuvent générer censure, uniformisation de la pensée et appauvrissement du débat public, et non sans raison. Lorsque des algorithmes décident de ce qui peut circuler, le risque est de déléguer aux machines — et aux entreprises qui les contrôlent — un pouvoir éditorial sans précédent, supérieur même à celui des anciennes rédactions.

Cependant, l'alternative — une IA sans aucune limite — s'est également révélée historiquement dangereuse. L'idée que toute expression est automatiquement bénéfique a été durement démentie par les totalitarismes du siècle dernier. La liberté absolue, dissociée de la responsabilité, s'est montrée capable de détruire des sociétés entières par la manipulation symbolique, la radicalisation et le mensonge organisé.

Un dilemme toujours sans solution

Le défi contemporain est précisément celui-ci : comment concilier innovation technologique, protection des plus vulnérables et liberté d'expression réelle ? Mal régulée, l'intelligence artificielle peut accentuer les inégalités, renforcer les censures étatiques et sophistiquer les mécanismes de manipulation de masse. Bien orientée, elle peut devenir un puissant instrument d'émancipation intellectuelle.

Rousseau avertissait déjà, dans *Du Contrat social* (1762) : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers ». L'intelligence artificielle transpose ce dilemme classique dans un contexte inédit. Elle promet une expansion sans précédent de la parole, tout en l'enfermant dans de nouveaux dispositifs de contrôle. Chez Rousseau, l'enjeu n'est pas de revenir à un état de nature mythique, mais de reconstruire politiquement la liberté à travers un ordre légitime : l'obéissance à la loi que l'on s'est soi-même prescrite. La question devient alors contemporaine : les limites imposées à l'IA relèvent-elles d'une volonté collective éclairée, ou d'un pouvoir opaque exercé par des États et des acteurs privés au nom de la protection ?

C’est pourquoi le débat sur les limites, l’éthique et la liberté d’expression n’est pas un luxe académique — il est une condition de survie démocratique. L’avenir de l’intelligence artificielle ne sera pas seulement technologique : il sera aussi politique, moral et civilisationnel.

II. La politique corrompt-elle ou sélectionne-elle ?

L'histoire moderne regorge de scandales politiques. En France, l'ancien président Nicolas Sarkozy a été condamné dans l'affaire *Bygmalion*, liée au financement illégal de sa campagne électorale de 2012.

Au Brésil, l'opération *Lava Jato*, lancée en 2014, a mis au jour un vaste réseau de corruption impliquant des politiciens de haut rang et des entreprises, avec des ramifications nationales et internationales. Des figures telles que le président Luiz Inácio Lula da Silva et l'ancien président Michel Temer ont été impliquées dans ce vaste système de pots-de-vin et de financement illégal de campagnes, exposant la porosité entre grandes entreprises et sphère politique. Le scandale a eu des répercussions internationales, car la multinationale Odebrecht versait des pots-de-vin dans plusieurs pays d'Amérique latine et d'Afrique, impliquant de nombreux responsables politiques et économiques de premier plan.

En novembre 2025, un scandale de corruption à haut niveau a secoué le gouvernement ukrainien dirigé par Volodymyr Zelensky. Une enquête du Bureau national anticorruption (NABU) a mis au jour un vaste réseau de corruption et de commissions occultes dans le secteur énergétique, lié à la compagnie d'État *Energoatom*, qui aurait rapporté près de 100 millions de dollars à des intermédiaires et officiels. Face à la colère de l'opinion publique, Zelensky a appelé à la démission de Guerman Galushchenko, alors ministre de la Justice et ancien ministre de l'Énergie, ainsi que de Svitlana Grynchuk, ministre de l'Énergie, tous deux impliqués dans l'enquête et contraints de quitter leurs fonctions.

Ces épisodes se répètent avec une régularité troublante à l'échelle planétaire, renforçant l'idée qu'en politique, les pratiques illégales ou anti-éthiques ne sont pas des exceptions mais un phénomène structurel.

Trois scénarios permettent de comprendre cette dynamique :

Premièrement, certains individus sont attirés par le pouvoir pour améliorer leur statut, accroître leur influence et accéder à des bénéfices matériels. Ils

entrent en politique principalement pour servir leurs intérêts – prestige, argent, visibilité ou accès à des ressources. Même sans commettre de crimes avant leur élection, leur ambition personnelle peut les pousser à transgresser les règles légales et normes éthiques pour atteindre leurs objectifs. La politique attire donc des individus dont l'ambition dépasse souvent l'engagement pour le bien commun.

Deuxièmement, le système politique lui-même agit comme un filtre. Seuls ceux capables de négocier leurs principes, de conclure des accords pragmatiques et de s'adapter aux situations difficiles réussissent à progresser et à rester en place. Un élu débutant avec des intentions sincères peut rapidement se trouver confronté à des choix délicats : négocier des votes, faire des concessions stratégiques ou assouplir ses positions idéologiques. Ceux qui refusent de compromettre leurs convictions ont peu de chances de durer. Cette dynamique montre que la structure politique favorise l'adaptabilité, le pragmatisme, voire le cynisme, même parmi des personnes initialement guidées par des principes éthiques.

Troisièmement, des idéalistes entrent en politique animés de convictions sincères, mais sont progressivement façonnés par le système qu'ils entendaient transformer. La nécessité de négocier, de composer et de survivre politiquement entraîne souvent un déplacement des priorités et des pratiques. À cette logique institutionnelle s'ajoute une dimension plus intime : l'exercice du pouvoir s'accompagne de prestige, d'avantages matériels et symboliques, et d'une reconnaissance sociale qui peuvent devenir des fins en soi. Ce glissement, rarement assumé mais fréquemment observable, favorise les compromis, la flexibilisation des principes et parfois des renversements idéologiques complets. Ce phénomène peut être illustré par le parcours de l'ancienne présidente brésilienne Dilma Rousseff : militante de gauche engagée contre la dictature militaire dans sa jeunesse, elle préside aujourd'hui la Nouvelle banque de développement (anciennement Banque de développement des BRICS), institution financière multilatérale basée à Shanghai, chargée de financer des projets d'infrastructure et de développement dans les pays émergents. Le contraste

entre ces rôles successifs met en lumière ce que l'exercice durable du pouvoir peut faire des idéaux.

Au final, une vérité inconfortable émerge : la fonction politique ne garantit pas que l'honnêteté soit récompensée. Au contraire, elle tend à favoriser ceux qui exploitent les failles légales, négocient leurs principes ou s'adaptent de manière pragmatique. Observée sous cet angle, la politique rappelle les réflexions de Hobbes et Machiavel : le pouvoir exige négociation, adaptation et, souvent, un choix pragmatique entre morale et intérêt personnel. Tant qu'il restera plus avantageux d'être malin que d'être juste, la vertu continuera à se diluer dans le cynisme.

III. Merz et le paradoxe de la diplomatie

Lors de son discours à Berlin le 17 novembre 2025, à l'occasion du Handelskongress, le chancelier allemand Friedrich Merz a tenté de galvaniser son auditoire avec un message ouvertement patriotique, suggérant implicitement la supériorité de l'Allemagne sur des pays comme le Brésil. En évoquant sa visite à Belém lors de la COP30, Merz a affirmé qu'aucun journaliste allemand ne souhaiterait rester dans la ville — commentaire qui a rapidement provoqué des critiques tant au Brésil qu'en Allemagne.

La répercussion négative a montré que, dans un contexte de sensibilité internationale croissante, ce type de déclaration dépasse facilement les frontières. En transformant un commentaire local en une polémique diplomatique, Merz illustre comment des dirigeants qui se présentent comme des défenseurs de la stabilité peuvent, paradoxalement, alimenter des tensions qu'ils cherchent à éviter.

La stratégie de communication directe n'est pas une exclusivité allemande, le phénomène est mondial. Ces dernières décennies, des figures comme Donald Trump, qui avait qualifié certains pays de *shithole countries*, et Jair Bolsonaro, qui a attaqué des dirigeants et institutions étrangères de manière intempestive, ont normalisé un style politique marqué par la provocation et le calcul électoral immédiat. En Asie du Sud-Est, l'ex-président philippin Rodrigo Duterte, qui a insulté Barack Obama et des représentants de l'ONU, illustre également ce modèle de communication privilégiant l'impact national au détriment de la diplomatie internationale.

Cet environnement est favorisé par des réseaux sociaux fortement polarisés et par un ordre mondial de plus en plus multipolaire, dans lequel le coût politique d'un choc verbal semble moins élevé qu'auparavant. Dans le même temps, l'expérience montre que, même lorsque l'objectif est d'exalter les vertus nationales, les comparaisons dépréciatives avec d'autres pays tendent à générer un épuisement politique et à ouvrir des brèches.

Un autre point sensible du discours de Merz fut sa déclaration selon laquelle l'Allemagne serait « un des pays les plus libres du monde ». Bien que le pays dispose de garanties démocratiques solides, la liberté d'expression y rencontre des limites : l'interdiction des symboles nazis et de la négation de l'Holocauste, une législation stricte contre les discours de haine et le dispositif juridique instauré par la loi NetzDG, qui exige le retrait rapide de contenus illicites, illustrent un modèle dans lequel la liberté, bien que large, est loin d'être absolue. Ces restrictions sont compréhensibles dans leur contexte historique, mais relativisent la rhétorique d'une liberté illimitée.

Si Merz a décrit Belém de manière défavorable, il est pertinent de rappeler que le chancelier lui-même évite de reconnaître les problèmes croissants dans les grandes villes allemandes. Berlin, Hambourg et Cologne font face à une augmentation de la criminalité, à la consommation ouverte de drogues, à la précarisation de l'espace urbain et à l'augmentation de la population sans-abri — questions largement documentées par la presse allemande. Le contraste entre la sévérité avec laquelle Merz a évalué le Brésil et sa parcimonie à traiter des difficultés internes indique un manque d'équilibre dans la comparaison. De plus, on peut avancer que, étant donné que l'Allemagne est un pays beaucoup plus petit territorialement, avec une population significativement inférieure et structurellement plus simple à administrer que le Brésil, la logique de supériorité implicite perd de sa force.

Le cas Merz illustre donc une tendance plus large : la substitution de la diplomatie traditionnelle — fondée sur la retenue et le calcul — par une communication politique tournée principalement vers le public domestique, souvent marquée par un ton agressif et des affirmations à effet. En cherchant à idéaliser l'Allemagne et à humilier le Brésil, Merz a fini par copier le manque de diplomatie qu'il critique chez d'autres dirigeants. Dans le contexte international contemporain, la ligne qui sépare patriotisme et arrogance, et fermeté et provocation, devient de plus en plus ténue.

Ce texte a été publié en portugais sous le titre « Merz e o paradoxo da diplomacia », sur le site de Estadão, le 29 novembre 2025.

IV. L’égoïsme européen et le double standard écologique

L’Europe se présente souvent comme un modèle de transition énergétique et de responsabilité environnementale. Pourtant, derrière cette image, ses pratiques commerciales et industrielles révèlent un double standard inquiétant. L’Union européenne et la Suisse continuent d’externaliser les coûts environnementaux et sanitaires vers le Sud, tout en en tirant des bénéfices économiques considérables. Mais ces dynamiques ne seraient pas possibles sans la participation – volontaire ou contrainte – des gouvernements et acteurs locaux des pays du Sud, qui permettent que ces pratiques perdurent sur leur territoire.

L’accord de libre-échange conclu en 2026 entre l’Europe et le Mercosur, regroupant le Brésil, l’Argentine, le Paraguay et l’Uruguay, illustre cette asymétrie. De nombreuses substances chimiques utilisées dans l’agriculture intensive de ces pays sont interdites en Europe et en Suisse en raison de leurs effets nocifs sur la santé et l’environnement. Des multinationales comme Syngenta, Bayer ou BASF profitent de cette situation en exportant de tels produits vers le Mercosur. Ces substances peuvent ensuite se retrouver dans les denrées importées en Europe, malgré l’interdiction qui s’applique sur le territoire européen. Public Eye, Greenpeace Europe et Les Amis de la Terre dénoncent depuis longtemps cette incohérence, soulignant que l’usage intensif de produits chimiques dans ces pays a des conséquences graves pour les populations locales et la biodiversité.

Mais la responsabilité ne se limite pas aux entreprises européennes. Dans les pays membres du Mercosur, des politiques publiques permissives, des priorités économiques tournées vers l’exportation et un contrôle insuffisant de l’usage des produits chimiques favorisent la persistance de ces pratiques. Les gouvernements locaux, soumis aux pressions du lobby agro-industriel, autorisent la production agricole intensive et l’exploitation des ressources naturelles pour attirer les investissements étrangers et accroître les exportations. Ce compromis économique, s’il génère revenus et emploi, pèse lourdement sur la santé des populations et sur les écosystèmes.

La transition énergétique européenne révèle une autre facette de ce double standard. L'électrification des transports et le développement des énergies renouvelables reposent largement sur l'extraction de minerais comme le lithium ou le cobalt. Des pays comme le Chili, la République démocratique du Congo ou Madagascar en supportent les coûts environnementaux et humains : pollution de l'eau et des sols, perturbation des écosystèmes et conditions de travail dangereuses pour les populations locales. Amnesty International dénonce ces pratiques et rappelle que « les communautés touchées par l'extraction des minerais pour batteries subissent des violations graves de leurs droits humains, souvent sans recours possible ». Les gouvernements concernés, par des réglementations faibles ou une supervision insuffisante, laissent se développer des industries extractives qui répondent à la demande européenne tout en générant des profits rapides mais destructeurs pour leur population et leur environnement.

Les déchets constituent une troisième délocalisation. Batteries usagées, véhicules électriques hors d'usage et appareils électroniques sont souvent exportés vers des pays aux normes environnementales faibles. Là-bas, ils sont traités dans des conditions dangereuses pour la santé et l'environnement, tandis que les entreprises européennes tirent profit de ces chaînes de production et de gestion des déchets, tout en se déchargeant des conséquences. Les pays qui reçoivent ces déchets acceptent souvent ces flux pour des raisons économiques, malgré les risques pour leurs populations et leur environnement.

Cette logique correspond à ce que Peter Singer appelle « l'égoïsme rationnel » : appliquer des principes environnementaux et sanitaires lorsqu'ils servent ses intérêts, mais les ignorer lorsqu'ils entravent la rentabilité économique à l'étranger. Kant et John Stuart Mill auraient dénoncé une telle hypocrisie : la justice exige que les règles soient appliquées universellement et que l'intérêt collectif prime sur les gains privés.

En combinant avantages économiques internes et délocalisation des coûts vers le Sud, l'Europe illustre une asymétrie profonde. L'agriculture intensive, la transition énergétique et la gestion des déchets montrent

comment des pratiques interdites ou fortement régulées sur le territoire européen continuent de prospérer ailleurs. Les gouvernements des pays du Sud, en permettant ou en encourageant ces pratiques, partagent une part de responsabilité, même si leurs choix sont souvent dictés par des besoins économiques pressants et des inégalités structurelles.

Des ONG comme Public Eye, Greenpeace, Amnesty International et Imazon dénoncent ces pratiques et appellent à une responsabilité globale, partagée entre pays du Nord et pays du Sud. Tant que les règles environnementales et sanitaires ne seront pas appliquées de manière cohérente à l'échelle mondiale, la façade verte européenne continuera de masquer un égoïsme systémique, au bénéfice des entreprises et des consommateurs du Nord et au détriment des populations et des écosystèmes du Sud. La transition vers une économie réellement juste et durable exige que toutes les parties, riches comme pauvres, assument leurs responsabilités et corrigent ces incohérences.

V. Démocratie et histoire comparée : Suisse et Brésil

La Suisse occupe une place singulière dans l'imaginaire politique, pas seulement au Brésil, mais dans le monde entier. Petit pays multilingue, stable, doté d'institutions solides, d'un haut niveau de sécurité et d'une prospérité économique remarquable, elle est souvent citée comme un exemple de démocratie réussie. Sa réputation dépasse largement ses frontières et beaucoup la voient comm un modèle de prévisibilité institutionnelle et de qualité de vie. Cette image attire également de nombreux immigrés, notamment des Brésiliens, venus chercher non seulement des opportunités économiques, mais aussi un cadre politique fiable, des services publics efficaces et un État capable d'assurer sécurité et justice de manière constante.

Cependant, cette perception de la Suisse comme une démocratie « naturelle » ou spontanée est trompeuse. Le système politique suisse est le résultat d'un processus historique long et complexe, marqué par des conflits, des négociations et des résistances. Entre les XIII^{e} et XV^{e} siècles, une partie importante du territoire était sous l'influence de la puissante Maison de Habsbourg, et le pouvoir y était exercé par des représentants impériaux souvent perçus comme distants ou arbitraires. C'est dans ce contexte que sont apparus les premiers pactes confédéraux, conclus entre cantons et communautés locales afin de préserver leurs autonomies et limiter l'autorité extérieure.

Ces pactes n'instaurèrent pas immédiatement une démocratie au sens moderne, mais introduisirent un principe fondamental : la légitimité du pouvoir dépend de l'adhésion des communautés concernées. Au fil des siècles, cette logique a façonné une culture politique marquée par le fédéralisme, la participation progressive de la population et la méfiance envers le pouvoir central. La démocratie directe, avec ses référendums et initiatives populaires, n'a été institutionnalisée qu'au XIX^{e} siècle. Elle ne représente pas une rupture soudaine, mais la formalisation de pratiques politiques préexistantes. La stabilité démocratique suisse est ainsi avant tout le fruit d'un apprentissage collectif de longue durée.

Le Brésil, en revanche, a suivi une trajectoire très différente. L'indépendance proclamée en 1822 a conservé de nombreuses structures politiques et sociales héritées de la période coloniale. La proclamation de la République en 1889 ne résulta pas d'une mobilisation populaire large : elle fut conduite par des élites militaires et civiles qui transformèrent la forme de gouvernement sans modifier profondément le lien entre l'État et la société. L'introduction des institutions républicaines et démocratiques a été verticale et administrée par les élites. Le peuple a été progressivement intégré, souvent tardivement et de manière limitée. Contrairement à la Suisse, où la légitimité politique s'est construite à partir de pactes locaux et d'une participation populaire progressive, la démocratie brésilienne est née avec un déficit de fondements sociaux.

Cette différence explique en partie la fragilité récurrente des institutions brésiliennes, la défiance généralisée envers l'État et les difficultés à mettre en place des politiques publiques durables. La démocratie existe formellement, mais peine à se traduire par la protection effective des individus, l'égalité des chances ou la prévisibilité institutionnelle.

La comparaison entre Brésil et Suisse ne vise pas à idéaliser un modèle ou à dénigrer l'autre, mais à souligner une distinction structurelle essentielle. En Suisse, la démocratie est le produit de siècles de résistance au pouvoir imposé, de négociation locale et de participation progressive de la société. Au Brésil, elle a été instaurée comme un projet politique vertical, imposé par les élites, sans maturation sociale équivalente.

L'histoire comparée offre une leçon importante : une démocratie qui n'émerge pas du peuple manque de racines sociales profondes et reste vulnérable. Plus qu'une question institutionnelle, c'est un défi historique : les démocraties ne se décrètent pas, elles se construisent, avec du temps, des conflits, de la participation et surtout une société impliquée.

VI. Brésil : miroir de son peuple

En 1941, lorsqu'il débarqua au Brésil, l'écrivain autrichien Stefan Zweig ne reconnaissait plus l'Europe tolérante, libre et éclairée de sa jeunesse. Juif, humaniste et pacifiste, il fuyait le nazisme et la persécution politique et culturelle qu'il imposait, ainsi que l'atmosphère oppressante qui étouffait le continent depuis les années 1930.

Au Brésil — pays qui allait devenir son dernier refuge avant son suicide à Petrópolis — Zweig croyait apercevoir un contrepoint à cette décadence européenne. Il y voyait une société jeune, débarrassée des rancunes séculaires de l'Europe, où la diversité raciale et culturelle pourrait coexister pacifiquement. Pour lui, le métissage brésilien symbolisait la promesse d'une humanité plus conciliante, capable de dépasser les antagonismes que son continent natal n'avait pas su éviter.

Mais Zweig se trompait. Non par naïveté — il n'a jamais été un observateur simpliste — mais parce qu'il regardait le Brésil avec les yeux fatigués de celui qui venait de perdre foi en l'Europe. Au lieu de voir le pays tel qu'il était, il y projeta l'espoir de ce qu'il voulait croire : l'existence d'un lieu où l'homme pourrait enfin être meilleur.

L'idée d'un peuple naturellement généreux a toujours séduit les visiteurs étrangers, mais la vertu publique ne naît ni du climat ni du métissage. Elle repose sur la discipline, l'éducation et la responsabilité — des éléments que le Brésil n'a jamais cultivés de façon constante. La promesse tropicale imaginée par Zweig se heurta à une réalité bien plus complexe, où harmonie et conflit coexistent de manière permanente.

Le rapport des Brésiliens à la politique illustre parfaitement cette contradiction. Le pays vit dans un cycle sans fin de plaintes contre ses dirigeants et son administration. La corruption que l'on dénonce au sommet de l'État prend racine à la base. Elle se manifeste dans le fait de couper les files d'attente, d'acheter un permis de conduire, de jeter ses déchets par la fenêtre de son véhicule ou de brûler un feu rouge. La politique brésilienne n'est pas un dévoiement de la société ; elle en est le reflet amplifié.

Le pays fonctionne moins par la confiance — comme dans les pays nordiques — que par la suspicion. Chacun s'attend à ce que l'autre cherche à tirer avantage de lui, et, pour ne pas être désavantagé, adopte les mêmes pratiques. Le *jeitinho*, petite astuce ou débrouille typiquement brésilienne, jadis symbole de créativité, s'est transformé en philosophie de la ruse légitimée, où contourner les règles devient la norme pour avancer. Quand tous contournent les règles, ce qui disparaît n'est pas seulement l'ordre, mais la croyance collective dans la valeur même de la loi.

Vivre au Brésil, c'est composer avec une tension permanente entre chaleur humaine et mépris civique. La générosité individuelle contraste avec le désordre quotidien, imposant aux citoyens un effort psychique et même physique disproportionné pour accomplir des tâches simples : conduire, faire la queue ou obtenir un service public. Cette fatigue quotidienne pèse plus lourd que la chaleur, la pauvreté ou la violence. Certains rêvent de partir ; d'autres rêvent simplement de *s'en sortir*, rarement de construire quelque chose collectivement.

L'erreur de Zweig apparaît clairement dans ce contexte. Il pensait que le métissage produirait une société harmonieuse, mais le brassage biologique ne crée pas automatiquement la fraternité morale. La couleur de la peau change, la nature humaine, non. Le Brésil, loin de l'utopie post-raciale imaginée par l'écrivain, s'est transformé en un portrait concentré du monde contemporain : inégal, vibrant, désordonné, injuste, fascinant et épuisant. Zweig voyait une promesse ; nous y voyons aujourd'hui un avertissement : celui d'une nation magnifique, mais incapable de cultiver ordre et respect mutuel.

Le pays n'est pas une « terre du futur », mais un terrain d'apprentissage permanent. Il enseigne, sans concession, la dure vérité des sociétés qui refusent de se regarder en face. Ici, le citoyen insulte le politicien tout en adoptant ses mauvaises habitudes. Il exige la probité publique tout en enfreignant les règles élémentaires de coexistence. Et tant que cette dissociation persistera, le Brésil continuera à produire des dirigeants à l'image de son peuple : séduisants, improvisateurs, habiles et souvent irresponsables.

Une nation commence à changer quand son peuple cesse de se mentir. Jusque-là, le Brésil, comme de nombreux autres pays confrontés aux mêmes dynamiques, restera enchaîné à ses illusions.

VII. L’effondrement de la politique-spectacle : un cas d’école contemporain

En 1967, dans *La Société du spectacle*, Guy Debord mettait en garde contre une transformation profonde de la politique moderne : des gouvernants devenus personnages, l’action publique réduite à des images, et des citoyens relégués au rôle de simples spectateurs. Avec l’essor d’Internet et des réseaux sociaux, cette logique ne s’est pas seulement intensifiée : elle est devenue, dans de nombreux pays, un véritable mode de gouvernement.

Un cas récent observé au Brésil illustre de manière frappante cette dérive. A Sorocaba, grande ville de l’État de São Paulo, son maire, Rodrigo Manga, s’est imposé sur la scène politique nationale par une présence numérique omniprésente, construisant l’image d’un dirigeant hyperactif, constamment filmé, commentant ses actions en temps réel et transformant chaque geste administratif en contenu médiatique. Cette ascension fulgurante, fondée sur une communication directe et spectaculaire, contraste aujourd’hui brutalement avec sa mise à l’écart temporaire décidée par la justice fédérale.

Durant son mandat, ce responsable politique s’est distingué par une utilisation intensive des réseaux sociaux : vidéos courtes, discours émotionnels, interventions scénarisées et mise en scène permanente de l’action publique. Cette stratégie, légitime en tant qu’outil de communication, a progressivement donné le sentiment que la gestion municipale se structurait davantage autour de la visibilité que de l’analyse technique et de la mise en œuvre rigoureuse des politiques publiques.

Cette narration s’est toutefois interrompue net lorsque la justice a ordonné son éloignement du pouvoir pour une durée de six mois, à la demande de la police fédérale, dans le cadre d’une enquête portant sur de possibles irrégularités dans des contrats liés au secteur de la santé publique. L’enquête évoque des soupçons de détournement de fonds et de mauvaise gestion de ressources publiques. Des perquisitions ont été menées dans les bâtiments municipaux, plusieurs collaborateurs ont été placés en détention provisoire et des avoirs ont été gelés. Par ailleurs, le parquet examine également des soupçons de surfacturation dans des achats destinés au système scolaire

local, une procédure encore en cours et sans décision judiciaire définitive à ce stade.

La coexistence entre une image publique soigneusement construite et des accusations graves examinées par la justice met en lumière un contraste saisissant entre le spectacle politique et le fonctionnement réel de l'administration. Les enquêtes en cours fragilisent fortement le récit d'efficacité, de modernité et de gestion exemplaire diffusé jusque-là sur les plateformes numériques.

Au-delà de ce cas particulier, l'épisode illustre un phénomène plus large : la substitution progressive du débat public par la logique de la performance. Lorsque la légitimité d'un dirigeant repose avant tout sur sa réussite numérique, la politique risque de se réduire à un récit, et non à des résultats concrets. La gestion devient un flux de contenus ; le citoyen, un spectateur ; et la délibération démocratique, un bruit de fond concurrencé par l'esthétique, l'émotion et la mise en scène.

Il ne s'agit pas de condamner la communication numérique, désormais indispensable dans toute démocratie moderne, mais d'en souligner les dérives lorsqu'elle devient le cœur même de la gouvernance, au détriment de la substance de l'action publique. Cet épisode offre ainsi une occasion de réflexion salutaire : la politique n'est pas un divertissement, et les élus ne sont pas des influenceurs. Ils sont responsables de la gestion concrète de la vie collective.

Le spectacle peut produire de l'adhésion et des applaudissements, mais il ne saurait remplacer des institutions solides, des décisions fondées sur des données vérifiables et une reddition de comptes transparente. Pour que la vie publique retrouve de l'épaisseur, il est nécessaire que les gouvernants privilégient les politiques plutôt que les performances — et que les citoyens refusent le rôle de simples spectateurs pour redevenir des acteurs à part entière de la démocratie.

Ce texte a été publié en portugais sous le titre « O colapso da política-espetáculo em Sorocaba », sur le site de Folha de S. Paulo, le 26 novembre 2025.

VIII. L’eucalyptus : paradoxe agro-écologique

En novembre 2025, Belém a accueilli la Conférence des Nations Unies sur les changements climatiques 2025 (COP 30). Parmi les sujets centraux figurait le mécanisme international de financement de la restauration forestière, le Tropical Forests Forever Facility (TFFF), conçu pour soutenir la protection à long terme des grandes forêts tropicales.

Dans ce contexte, l’Indústria Brasileira de Árvores (Ibá), représentant les intérêts économiques liés à la sylviculture, était présente. Sa participation a été loin de faire l’unanimité : plusieurs ONG et observateurs ont dénoncé un risque de greenwashing, estimant que la présence de l’industrie allait à l’encontre de l’objectif affiché de protection des forêts naturelles.

L’eucalyptus : une monoculture industrielle dominante

Pour comprendre cette controverse, il faut se pencher sur l’arbre qui domine aujourd’hui les plantations industrielles brésiliennes : l’eucalyptus. Originaire d’Australie et d’autres régions de l’Océanie, il a été introduit au Brésil au début du XX^{e} siècle pour répondre à la demande croissante de bois, charbon et pâte à papier. En quelques décennies, il est devenu le pilier de la sylviculture industrielle brésilienne.

Aujourd’hui, les plantations s’étendent sur de nombreux États, de la Bahia au Rio Grande do Sul, de São Paulo au Maranhão, couvrant environ 7,6 millions d’hectares, soit presque quatre fois la superficie de l’Uruguay. Si la culture d’eucalyptus est souvent présentée comme une forme de reboisement rapide et durable, ces forêts organisées géométriquement sont en réalité des monocultures intensives, loin de reproduire un écosystème naturel. Elles suscitent de plus en plus de questions concernant l’eau, les sols, la biodiversité et les populations locales.

Impacts environnementaux

La croissance rapide de l’eucalyptus repose sur une consommation massive d’eau, au détriment des nappes phréatiques et des cours d’eau locaux. Dans

les régions densément plantées, les sols s'assèchent et la disponibilité de l'eau pour l'agriculture diminue. L'usage intensif d'intrants chimiques appauvrit les terres et fragilise leur capacité à retenir l'eau, favorisant l'érosion et la vulnérabilité aux sécheresses.

La biodiversité pâtit également : forêts naturelles et zones de Cerrado (biome aride brésilien) sont remplacées par des étendues homogènes, difficiles à coloniser pour la faune et la flore locales. Même lorsque certaines plantations obtiennent des certifications environnementales, aucune ne parvient à recréer la complexité d'un écosystème forestier natif.

Impacts sociaux

Les plantations transforment profondément le tissu social rural. Les communautés vivant de l'agriculture familiale, de l'exploitation forestière ou de l'élevage voient leurs terres progressivement absorbées par de grandes entreprises. Dans plusieurs régions, notamment au sud de Bahia et à Minas Gerais, des communautés quilombolas (descendants d'esclaves fugitifs) et indigènes dénoncent la perte de leurs territoires.

Les conflits fonciers se multiplient, les emplois générés par les plantations mécanisées ne compensant pas la réduction de l'économie locale. À ces tensions s'ajoutent des problèmes de santé liés à l'usage de pesticides et herbicides, ainsi qu'un risque accru d'incendies, difficile à contrôler dans des paysages homogènes et très inflammables.

Poids économique et paradoxe du développement

L'eucalyptus reste un pilier stratégique de l'industrie brésilienne, alimentant l'un des plus grands complexes mondiaux de production de pâte à papier, de bois industriel et de biomasse. Les revenus générés sont importants et contribuent aux exportations.

Pourtant, la concentration extrême des bénéfices contraste avec la répartition inégale des coûts environnementaux et sociaux, qui retombent sur les

territoires ruraux. Ce modèle intensif rend certaines régions vulnérables aux aléas climatiques, aux maladies et aux fluctuations du marché mondial.

Ainsi, l'eucalyptus illustre un paradoxe central du développement contemporain : arbre étranger devenu omniprésent, il symbolise à la fois la performance industrielle et les limites d'un modèle fondé sur la spécialisation extrême, la monoculture et l'exploitation intensive des ressources. Ses qualités agronomiques et industrielles — croissance rapide, rendement élevé, fibre de qualité — ne suffisent plus à masquer les impacts environnementaux, sociaux et économiques qu'il génère.

La question n'est plus seulement celle de la productivité, mais bien celle d'un développement durable respectueux des écosystèmes et des sociétés humaines.

IX. La Troisième Guerre mondiale n'aura pas lieu : chronique d'une peur médiatique recyclée

Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, les médias internationaux annoncent régulièrement l'imminence d'une Troisième Guerre mondiale. Chaque grande crise géopolitique — du Blocus de Berlin (juin 1948 – mai 1949) à la Crise des missiles de Cuba (octobre 1962), en passant par les attentats du 11 septembre 2001 et l'annexion de la Crimée par la Russie (mars 2014) — a donné lieu à des titres alarmistes évoquant le « point de non-retour » ou « l'engrenage fatal ». Pourtant, ces événements n'ont jamais débouché sur un conflit mondial. Loin d'être un simple hasard, cette répétition d'alertes médiatiques démenties par les faits révèle un décalage profond entre la logique médiatique et la réalité stratégique contemporaine.

La dissuasion nucléaire : l'impossibilité rationnelle de la guerre totale

La principale rupture historique depuis 1945 réside dans l'arme nucléaire. Les guerres mondiales du XXe siècle étaient concevables parce qu'elles étaient, en théorie, gagnables. Une Troisième Guerre mondiale, impliquant des puissances nucléaires, ne l'est plus. Toute escalade directe entre grandes puissances mènerait non pas à une victoire, mais à une destruction mutuelle assurée, accompagnée d'un effondrement économique et politique global.

Cette réalité ne relève pas du pacifisme moral, mais du calcul rationnel. Les états-majors et les dirigeants savent que le coût d'une guerre totale dépasserait infiniment tout bénéfice stratégique imaginable. La dissuasion nucléaire n'empêche pas les conflits ; elle rend simplement la guerre mondiale irrationnelle.

La fin des guerres directes entre grandes puissances

Depuis 1945, aucun conflit armé durable n'a opposé directement deux puissances nucléaires. La guerre froide, pourtant marquée par une hostilité idéologique extrême, s'est traduite par une succession de conflits indirects : Corée, Vietnam, Afghanistan et guerres périphériques en Afrique, en Amérique latine et au Moyen-Orient.

Ce modèle persiste aujourd'hui. Les grandes puissances s'affrontent par procuration, par alliés interposés, ou dans des espaces périphériques soigneusement délimités. Même dans les crises les plus graves, des mécanismes de communication militaire sont maintenus afin d'éviter les erreurs de calcul. Ce n'est pas l'absence de tensions qui prévient la guerre mondiale, mais leur canalisation.

L'interdépendance économique comme frein structurel

À la différence de 1914, le monde contemporain est profondément interconnecté. L'interdépendance financière, commerciale, industrielle, technologique et énergétique lie étroitement les grandes puissances, y compris rivales. Une guerre mondiale ne provoquerait pas seulement des destructions militaires, mais un effondrement économique immédiat, y compris pour les pays qui en seraient à l'origine.

Même les régimes autoritaires, souvent présentés comme imprévisibles, raisonnent en termes de stabilité économique et de survie du pouvoir. Une guerre globale signifierait la perte de contrôle intérieur avant même un affrontement décisif sur le champ de bataille.

Des sociétés incapables de soutenir une guerre totale

Les guerres mondiales du XXe siècle ont reposé sur la mobilisation totale des sociétés : conscription de masse, économie de guerre et acceptation de pertes humaines colossales. Les sociétés contemporaines, individualisées, urbanisées et politiquement fragmentées, ne sont plus disposées à de tels sacrifices.

Dans les démocraties, la tolérance aux pertes est extrêmement faible. Dans les régimes autoritaires, la stabilité repose davantage sur la prospérité relative que sur l'embrigadement idéologique total. Une guerre mondiale serait politiquement suicidaire la plupart des gouvernements.

La théorie de la paix démocratique

Selon la théorie de la paix démocratique, largement étudiée en relations internationales, les démocraties ont très rarement recours à la guerre contre d'autres démocraties. Elles ne sont pas globalement exemptes de violence ou de conflits, mais entre elles, elles tendent à privilégier la voie diplomatique, qui se manifeste par la négociation et le compromis plutôt que par l'affrontement direct. Cette tendance s'explique à la fois par des normes partagées — le respect de la représentation, le débat et la résolution pacifique des différends — et par des structures institutionnelles qui rendent difficile pour un gouvernement de déclencher une guerre sans un large consensus et le soutien de l'opinion publique. Il convient toutefois de rappeler qu'il s'agit d'une tendance statistique, et non d'une règle absolue : certaines démocraties ont parfois été impliquées dans des conflits directs, bien que cela reste rare.

Cette idée n'est pas nouvelle. Immanuel Kant, dans son *Projet de paix perpétuelle*, avait déjà suggéré qu'un ordre mondial fondé sur des républiques libres et représentatives serait moins enclin à la guerre. Pour Kant, la liberté politique et la responsabilité des gouvernements devant leurs citoyens créent une barrière naturelle contre les conflits armés, car les dirigeants savent que l'engagement dans une guerre coûteuse et injustifiée serait sanctionné par la population. La paix entre démocraties n'est donc pas un hasard, ni le fruit d'un optimisme naïf : elle résulte de normes, d'institutions et de mécanismes rationnels qui rendent la guerre entre régimes représentatifs politiquement et stratégiquement improbable.

Le décalage entre logique médiatique et logique stratégique

Si la peur de la Troisième Guerre mondiale persiste, c'est en grande partie en raison du fonctionnement des médias contemporains. L'information en continu, la concurrence pour l'attention et la viralité algorithmique favorisent la dramatisation. Le vocabulaire apocalyptique est devenu un outil narratif efficace, indépendamment de sa pertinence analytique.

Le bruit médiatique est souvent confondu avec le risque réel. Or, l'intensité de la couverture ne reflète pas la probabilité d'une escalade stratégique. Elle reflète avant tout l'angoisse collective et les impératifs économiques de l'industrie de l'information.

Les innombrables fausses alertes déclenchées depuis 1945 ne sont pas la preuve d'une chance répétée d'avoir évité un conflit mondial apocalyptique,

mais celle d'un monde qui a profondément changé. La Troisième Guerre mondiale est improbable non par optimisme naïf, mais parce qu'elle est ingagnable, économiquement destructrice, politiquement insoutenable et stratégiquement inutile. Les conflits n'ont pas disparu ; ils ont muté. La guerre mondiale, elle, appartient de plus en plus à l'imaginaire médiatique plutôt qu'à la réalité géopolitique.

Pour conclure, l'être humain nourrit une fascination ancienne pour l'idée d'un effondrement imminent. Depuis des siècles, il se projette à la veille du grand soir, convaincu d'être le témoin privilégié de la fin de sa civilisation. C'est pourquoi les oracles — qu'ils soient religieux ou experts autoproclamés — qui annoncent périodiquement la chute du système, voire la fin du monde, trouvent un public attentif et durable. La peur, lorsqu'elle est ritualisée et médiatisée, demeure l'un des récits les plus puissants et rentables de notre époque.

X. La bourse, un jeu qui ne dit pas son nom

À première vue, tout semble opposer la bourse au casino. La première se présente comme un espace de calcul, d'analyse et de prévision ; le second comme un lieu dédié au hasard et au divertissement. Pourtant, cette frontière que l'on croit nette se trouble dès que l'on observe les mécanismes concrets des marchés financiers. Derrière le langage de la rationalité, des modèles et des prévisions subsiste une part irréductible d'incertitude, de croyance et parfois de pari, qui rapproche la finance de l'univers du jeu bien plus qu'elle ne l'admet volontiers.

La promesse de la rationalité

La finance moderne se fonde sur une promesse centrale : celle de la maîtrise par le savoir. Bilans, indicateurs macroéconomiques, projections de croissance, modèles mathématiques et analyses graphiques sont censés transformer l'incertitude en risque mesurable, donc gérable. À la différence du joueur de casino, l'investisseur se pense armé de données objectives lui permettant de prendre des décisions éclairées.

Cette promesse n'est pas entièrement illusoire. Les marchés financiers ne sont pas régis par un pur hasard : les entreprises produisent, les États légifèrent et les banques centrales influencent les flux monétaires. L'information existe bel et bien, et elle constitue une ressource stratégique. Cette idée est même au cœur du film *Wall Street* d'Oliver Stone, où le personnage principal affirme : « The most valuable commodity I know of is information » — rappelant que, dans ce milieu, l'accès à l'information est considéré comme la clé pour battre le marché. Le fait que le père du réalisateur ait lui-même été trader renforce l'authenticité avec laquelle le film dépeint cette culture. Mais cette croyance se heurte rapidement à ses propres limites.

L'incertitude irréductible

Même parfaitement informé, aucun acteur ne peut anticiper l'ensemble des variables qui influencent les marchés. Décisions politiques imprévues, crises

géopolitiques, chocs technologiques, paniques collectives ou simples effets de mode échappent aux modèles les plus sophistiqués. La finance ne supprime pas l'incertitude : elle la formalise, sans jamais l'abolir.

L'analyse graphique, par exemple, repose sur l'idée que les comportements passés des marchés permettent d'anticiper les mouvements futurs. Or cette approche est largement auto-référentielle : elle fonctionne surtout parce qu'un grand nombre d'acteurs y croient simultanément. Comme au jeu, la dynamique collective crée ses propres règles, temporaires et fragiles. Lorsque la croyance s'effondre, les graphiques cessent soudainement de « fonctionner ».

Ce phénomène rappelle un principe bien connu dans les jeux d'argent : la différence entre probabilité théorique et comportement réel des joueurs. À la roulette comme en bourse, les décisions sont rarement purement rationnelles. Elles sont influencées par la peur de perdre, l'avidité, l'espoir de se refaire ou la conviction d'avoir identifié un « bon coup ».

Les analystes et la mise en scène du savoir

Le rôle des analystes financiers illustre parfaitement cette ambiguïté. Leurs rapports, souvent très techniques, donnent l'illusion d'une objectivité scientifique. Pourtant, les divergences fréquentes entre leurs recommandations montrent combien leurs prévisions restent incertaines. Les fameux *target prices* changent au gré des circonstances, parfois sans modification fondamentale des données sous-jacentes.

Cette production permanente d'analyses participe aussi d'une mise en scène du savoir. Elle rassure les investisseurs, légitime les décisions a posteriori et maintient l'illusion d'un contrôle rationnel. À cet égard, la finance partage avec le casino un même besoin de narration : donner du sens à des résultats largement imprévisibles.

Le délit d'initié constitue, en creux, l'aveu le plus clair de cette réalité. S'il est si strictement interdit, c'est précisément parce qu'une information réellement décisive bouleverse l'équilibre du jeu. Hors de ces situations

exceptionnelles, la majorité des acteurs évolue dans un univers où l'information est toujours partielle, tardive ou déjà intégrée dans les prix.

Risque, croyance et pari

Ce qui rapproche fondamentalement la bourse du casino n'est pas l'absence de rationalité, mais sa coexistence permanente avec le pari. Investir, c'est toujours parier sur un futur incertain, même lorsque ce pari est étayé par des données solides. La différence entre le joueur et l'investisseur tient moins à la nature du risque qu'au récit qu'ils se racontent à son sujet.

Dans les deux cas, l'espérance de gain justifie l'exposition à la perte. Dans les deux cas, la chance joue un rôle que personne n'aime reconnaître. Et dans les deux cas, la frontière entre stratégie et illusion de contrôle est souvent plus mince qu'on ne le croit.

La finance comme jeu sérieux

Si la bourse n'est pas un casino au sens strict, elle n'en est pas non plus l'exact opposé. Elle constitue plutôt une forme de jeu sérieux, institutionnalisé, doté de règles complexes et d'un vocabulaire savant destiné à contenir l'angoisse de l'incertitude. Comme au casino, certains gagnent durablement, beaucoup perdent, et la majorité surestime sa capacité à anticiper l'avenir.

Reconnaître cette proximité n'implique ni de disqualifier la finance ni de sombrer dans le cynisme. Cela invite simplement à la lucidité. Derrière les écrans, les graphiques et les discours d'experts, subsiste toujours une part de pari, de croyance et de hasard — une part que l'on préfère souvent taire, mais qui constitue peut-être la vérité la plus constante des marchés. À ce titre, la bourse et le casino partagent une même leçon : on n'y joue jamais uniquement contre des chiffres, mais aussi contre soi-même.

XI. Le mythe du *peak oil* à l'aune des réserves mondiales actuelles

Pendant des décennies, l'idée d'un épuisement imminent du pétrole a dominé le débat public et médiatique. Selon la théorie du *peak oil*, formulée par le géophysicien américain Marion King Hubbert en 1956, la production mondiale de pétrole devait atteindre un pic puis décliner de manière irréversible, menant à l'épuisement progressif des réserves. Pour Hubbert, la production américaine culminerait dans les années 1970 — une prédiction qui s'est révélée étonnamment exacte — et extrapolée à l'échelle mondiale, certains analystes des années 2000 annonçaient un épuisement possible du pétrole entre 2010 et 2020, avec un déclin irréversible de la production autour de 2015-2020.

Pourtant, ces scénarios alarmistes ne se sont pas concrétisés. L'offre mondiale de pétrole s'est révélée plus abondante et plus adaptable que prévu, grâce à plusieurs facteurs : l'exploitation d'hydrocarbures non conventionnels par fracturation hydraulique (*fracking*), les techniques de récupération avancée permettant de tirer profit de puits anciens, et l'extension significative de la production dans diverses régions du monde. Ces avancées ont considérablement augmenté la quantité de ressources effectivement accessibles et réduit le risque d'une pénurie immédiate.

Aujourd'hui, les chiffres montrent l'ampleur réelle des réserves : la Venezuela détient les plus grandes réserves prouvées, avec environ 303 milliards de barils, suivie par l'Arabie Saoudite, tandis que l'Iran occupe le troisième rang mondial avec environ 209 milliards de barils. Au total, les réserves mondiales prouvées s'élèvent à 1,5–1,7 trillion de barils. Même en maintenant le rythme actuel de consommation, d'environ 36 milliards de barils par an, cela représenterait théoriquement près de 50 ans de production avant un épuisement éventuel — et ce sans compter les découvertes ni les innovations techniques futures.

L'histoire récente du pétrole enseigne une leçon méthodologique : les projections linéaires sur le long terme échouent lorsqu'elles ignorent la capacité de l'homme à découvrir et exploiter de nouvelles ressources, ainsi que le rôle des innovations technologiques. La théorie du *peak oil*, loin

d’être une prophétie réalisée, apparaît aujourd’hui davantage comme un avertissement sur les limites des prévisions rigides et sur l’importance d’une analyse critique des données disponibles.

Cette réflexion invite à maintenir un débat public ouvert et rigoureux, à distinguer hypothèses, consensus scientifique et pluralité d’interprétations, et à éviter de transformer des scénarios spéculatifs en dogmes ou en instruments de panique médiatique.

XII. L’homme sur la Lune : au-delà de la vérité

Le 21 juillet 1969, Neil Armstrong et Buzz Aldrin ont posé le pied sur la Lune, tandis que Michael Collins restait en orbite lunaire. La retransmission en direct a captivé des millions de spectateurs dans le monde entier, marquant durablement l’imaginaire collectif. L’alunissage d’Apollo XI constitue bien plus qu’une prouesse scientifique et technologique : il s’inscrit dans un contexte géopolitique majeur, celui de la Guerre froide, où chaque avancée spatiale était également un outil de démonstration de puissance et de prestige.

La mission poursuivait plusieurs objectifs simultanés. Elle concrétisait le rêve formulé par John F. Kennedy, assassiné avant de voir sa promesse réalisée, et visait à inspirer et mobiliser le public américain. Elle projetait également une image de supériorité technologique et scientifique des États-Unis face à l’Union soviétique. Mais sa portée ne se limitait pas à un duel entre nations : elle s’inscrivait dans une opposition plus large entre systèmes politiques et économiques. Apollo XI fut, de ce point de vue, la victoire de la démocratie et du capitalisme sur la dictature et sur un capitalisme d’État, faussement présenté comme communisme, tel qu’il était pratiqué par l’URSS. Cette lecture souligne que la mission n’était pas seulement un exploit technique, mais également un acte idéologique, un symbole du modèle politique et économique américain face à un adversaire autoritaire.

Depuis l’alunissage, des voix sceptiques ont remis en question la véracité de l’événement. Certains avancent des arguments techniques et scientifiques : incohérences perçues dans les photographies et vidéos, conditions de faisabilité de l’époque, ou suspicions concernant l’authenticité de certains échantillons lunaires. D’autres évoquent un rôle de mise en scène, suggérant que la NASA aurait préparé des documents alternatifs pour pallier un éventuel échec. Ces critiques, bien que minoritaires, reposent sur des analyses méthodiques et rappellent que la documentation historique peut et doit être interrogée avec rigueur.

En parallèle, l’ensemble des preuves scientifiques et techniques confirme la faisabilité et la réussite de la mission : trajectoires orbitales précises,

modules lunaires, échantillons de roche rapportés sur Terre, et observations ultérieures par satellites et télescopes. Ces éléments rendent improbable l'idée d'une supercherie complète.

Mais la valeur principale de la mission ne réside pas seulement dans la question de sa véracité. Sa portée symbolique et politique est indéniable. Elle a inspiré des générations de scientifiques et d'ingénieurs, projeté l'imaginaire collectif vers de nouveaux horizons et consolidé la position des États-Unis sur la scène internationale. Le geste d'Armstrong et d'Aldrin, réel ou non, constitue un symbole universel : la capacité de l'humanité à se dépasser, à explorer l'inconnu et à transformer les rêves en exploits concrets.

Au-delà de la prouesse technique, Apollo XI symbolise une victoire idéologique. Elle illustre la réussite d'un modèle démocratique et capitaliste capable de mobiliser des ressources, de coordonner des talents et d'accomplir des objectifs d'envergure mondiale. Elle contraste avec le capitalisme d'État de l'Union soviétique, où le contrôle autoritaire limitait la créativité et la diffusion de l'innovation. Cette dimension idéologique renforce la lecture de la mission comme événement structurant pour la mémoire collective, dépassant le simple cadre de la course à l'espace.

Ainsi, Apollo XI démontre que la valeur d'un événement historique peut se mesurer autant à son impact symbolique et politique qu'à sa réalité factuelle. Qu'il ait eu lieu exactement comme présenté ou qu'il contienne des zones d'ombre, l'événement reste un repère majeur : il incarne le rêve, l'aspiration collective, la capacité de la science à inspirer et la victoire d'un modèle de société démocratique et ouvert face à l'autoritarisme.

La mission Apollo XI rappelle enfin une leçon méthodologique importante : un événement peut être contesté et analysé avec scepticisme tout en conservant une importance culturelle, symbolique et politique majeure. La véracité, bien que nécessaire pour l'histoire scientifique, n'épuise pas le sens de ce qui fut accompli. Apollo XI est à la fois un exploit technique, un symbole universel de dépassement et un marqueur idéologique durable dans l'histoire du XXe siècle.

XIII. Communisme ou capitalisme d'État ? Déconstruire le mythe soviétique

Dès sa fondation, l'Union soviétique a fasciné et impressionné le public par l'image d'une société communiste idéale. Cette représentation, largement diffusée par la propagande officielle et par des récits idéologisés, a donné naissance à un mythe : celui d'un communisme réel et accompli. Pourtant, ceux qui ont étudié avec attention la structure politique, économique et sociale de ce régime ont rapidement constaté une réalité bien différente. Le communisme proclamé, avec son idéal d'abolition de l'État, du travail contraint et de l'argent, ne s'est jamais matérialisé ; à la place, s'est installé un capitalisme d'État autoritaire, centralisé et bureaucratique. Pour la majorité du public, ce décalage est resté invisible, et le mythe persiste encore aujourd'hui.

Selon Karl Marx et les penseurs communistes qui ont poursuivi sa réflexion, tels que Friedrich Engels, Rosa Luxemburg ou Cornelius Castoriadis, le communisme constitue la phase ultime de l'évolution sociale, succédant au socialisme. Il ne se limite pas à l'abolition de la propriété privée ou des classes sociales, mais implique des transformations radicales de l'organisation sociale. Dans une société capitaliste, l'État joue un rôle central en tant que cadre et régulateur, garantissant le fonctionnement du système économique, la protection de la propriété privée et la régulation des rapports sociaux.

Dans une société véritablement communiste, en revanche, l'État, conçu comme instrument de domination de classe, disparaît progressivement à mesure que les individus s'auto-organisent collectivement et égalitairement. Le travail cesse d'être une contrainte économique pour devenir une activité libre, créative et volontaire, où chacun contribue selon ses capacités et consomme selon ses besoins. L'économie monétaire disparaît également, la production et la distribution étant organisées pour satisfaire les besoins collectifs plutôt que pour la recherche de profit ou l'accumulation individuelle. Ces principes visent l'émancipation totale des individus et l'abolition des rapports de domination, constituant un idéal radicalement égalitaire et auto-émancipateur.

L’expérience soviétique, qui a débuté à partir de la Révolution d’Octobre 1917, a très tôt montré l’écart entre ces principes et la réalité. Rien dans le fonctionnement de l’État ne suggérait une quelconque intention de disparaître : le Parti bolchevique centralisait le pouvoir, administrait l’économie et la société de manière hiérarchique et imposait ses décisions sans véritable consultation populaire. La propriété des moyens de production, bien qu’officiellement collectivisée, était contrôlée par l’État plutôt que par des instances populaires. Le travail, loin d’être libre et créatif, était soumis à des plans quinquennaux rigides et à des quotas stricts. La monnaie et les mécanismes financiers restaient essentiels à l’organisation de la vie économique. La société n’était donc pas émancipée, et les rapports de domination persistaient pleinement.

Les régimes satellites en Europe de l’Est ont reproduit ce modèle centralisé et autoritaire. La planification économique, la collectivisation et l’industrialisation rapide ont été imposées sans véritable participation des populations, souvent sous la supervision directe de Moscou. La société civile et les travailleurs n’avaient aucun moyen de participer réellement aux décisions. Ces régimes n’ont jamais tenté de réaliser les idéaux de Marx : ils ont institué un capitalisme d’État bureaucratique, autoritaire et coercitif, masqué sous le nom de communisme.

De nombreux penseurs marxistes ont critiqué ces écarts. Rosa Luxemburg dénonçait l’absence de démocratie sociale et la centralisation excessive du pouvoir, soulignant que le socialisme ne peut se construire que par la participation active des masses. Castoriadis analysait le bureaucratisme soviétique et l’absence totale de démocratie dans les processus de décision, montrant que le régime se maintenait par la contrainte plutôt que par l’adhésion. Francis Cousin souligne que l’URSS n’a jamais été communiste, et que les régimes qui s’en réclamaient ont produit un capitalisme d’État bureaucratique plutôt qu’une société fondée sur l’abolition de l’État, du travail contraint et de l’argent.

Cette analyse permet de comprendre pourquoi l’URSS et ses satellites n’ont jamais été communistes au sens strict. L’État est resté omniprésent, le travail contraint, et la monnaie a continué de réguler la vie économique. La

distance entre l'idéologie proclamée et la réalité pratique est énorme, et ce décalage est largement méconnu du public, alimentant le mythe d'un communisme accompli.

Le mythe soviétique reste profondément enraciné dans l'imaginaire collectif. Il illustre combien une idéologie proclamée peut masquer une réalité radicalement différente et comment le symbolisme d'un nom peut occulter la vérité des faits. Comprendre cette distinction exige un travail d'analyse rigoureux et une pédagogie patiente : c'est par l'étude attentive des structures politiques, économiques et sociales, et par la mise en perspective des idéaux et de leur mise en œuvre, que l'on peut progressivement se rapprocher de la vérité. Entre le mythe largement cru et la réalité, se crée un espace d'observation critique, indispensable pour déconstruire les illusions et expliquer ce que le communisme aurait réellement signifié dans sa forme théorique. C'est dans cette démarche que réside l'outil pour dépasser les croyances simplifiées et approcher la connaissance exacte de l'histoire.

XIV. Les dictateurs face au réel et les leçons de l'histoire

À travers l'histoire moderne, certains dirigeants autoritaires au destin tragique ont persisté à croire qu'ils pouvaient défier l'ordre établi sans en subir les conséquences. Leur mort prématurée montre que la puissance et la posture idéologique ne suffisent pas à protéger un dirigeant face aux rapports de force.

Manuel Noriega, ancien dirigeant du Panama, pensait que ses liens passés avec la CIA le mettraient à l'abri. Il fut capturé lors de l'invasion américaine en décembre 1989, puis détenu successivement aux États-Unis, en France et au Panama. Il mourut en 2017, loin de toute influence politique, après avoir payé le prix de son aveuglement. Slobodan Milošević, président de la Serbie et de la République fédérale de Yougoslavie, crut pouvoir défier durablement l'Occident. Arrêté en 2001, il fut livré à la Cour pénale internationale à La Haye, où il mourut en mars 2006 avant même la fin de son procès. Saddam Hussein, convaincu que Washington n'irait pas jusqu'à une intervention terrestre, fut renversé lors de l'invasion de l'Irak en mars 2003. Capturé, jugé et condamné, il fut exécuté en décembre 2006, démontrant que la relativisation du jusqu'au-boutisme américaine peut être fatale. Mouammar Kadhafi, après des années de jeu diplomatique et de manipulation de l'Occident, sous-estima quant à lui la détermination de l'OTAN lors du soulèvement libyen de 2011 et fut tué en octobre de la même année, à Syrte, dans les derniers moments d'un pouvoir qu'il pensait durable.

Plus récemment, Nicolás Maduro, président du Venezuela, semble avoir surestimé l'effet protecteur de ses alliances et de ses ressources stratégiques, en particulier ses liens économiques avec la Chine et le poids pétrolier de son pays, détenteur des plus grandes réserves prouvées de pétrole au monde. En janvier 2026, il fut capturé par les États-Unis et transféré à New York. Sa détention souligne que même un dirigeant contrôlant des ressources stratégiques et bénéficiant de soutiens internationaux puissants peut devenir une victime collatérale dans un affrontement géopolitique plus large.

Ces exemples montrent une constante troublante : l'erreur des dictateurs n'est pas d'être autoritaires, mais de croire qu'ils peuvent défier des puissances supérieures sans en subir les conséquences. Leur fin tragique, qu'il s'agisse de mort ou de chute, illustre l'inévitabilité du réel dans les rapports internationaux.

Cette dynamique se résume parfaitement par la célèbre fable de La Fontaine, *Le Loup et l'Agneau* : « La raison du plus fort est toujours la meilleure. » Dans les relations internationales, cette phrase traduit la logique des rapports de force lorsqu'aucune autorité supérieure ne peut imposer le droit. Thucydide, dans *La Guerre du Péloponnèse*, écrivait que « les forts font ce qu'ils peuvent, les faibles subissent ce qu'ils doivent », soulignant que les États n'agissent ni par morale ni par idéalisme, mais selon l'intérêt, la peur et le rapport de force. Hobbes rappelait, dans *Leviathan*, que sans autorité souveraine, l'état de nature est un état de guerre permanente. Le système international, où chaque État lutte pour sa survie, fonctionne selon ce principe. Machiavel avertissait quant à lui que le prince qui confond morale privée et survie politique court à sa perte, et qu'un dirigeant incapable de reconnaître un rapport de force supérieur n'est pas courageux, mais imprudent.

Ces enseignements trouvent leur prolongement dans la théorie réaliste contemporaine des relations internationales, qui considère que l'anarchie oblige les États à rechercher leur sécurité et à maximiser leur puissance. Le droit international et la morale ne sont souvent que des instruments secondaires, invoqués après coup pour justifier des décisions dictées par l'intérêt et le rapport de force. international et la rhétorique anti-impérialiste n'ont pu compenser un rapport de force défavorable.

Francis Fukuyama avait raison de constater l'effondrement des grandes idéologies concurrentes, mais il s'est trompé sur la conclusion : l'histoire ne s'est pas arrêtée. Elle a simplement changé de forme. Les grands récits ont cédé la place à des rapports de force plus fragmentés, plus instables, mais non moins contraignants. Dans ce nouvel équilibre, les États-Unis, en tant que puissance hégémonique, continuent d'influencer les règles du jeu, sans pour autant en contrôler pleinement les trajectoires.

L’erreur récurrente des régimes autoritaires n’est pas tant de gouverner par la contrainte — ce mode de domination est ancien et souvent efficace à court terme — que de croire qu’il peut se substituer durablement à la légitimité, à l’adaptation et à l’intégration des transformations sociales profondes. Thucydide, Hobbes et Machiavel avaient déjà identifié cette constante : la force nue peut contenir le réel, mais elle ne le réorganise jamais indéfiniment.

L’Iran contemporain se situe précisément à ce point de tension. Que le régime parvienne, pour un temps, à se maintenir par la répression, l’inertie institutionnelle et la fragmentation de ses oppositions, ou qu’il soit progressivement contraint à une mutation profonde — voire à un effondrement — sous l’effet cumulé des pressions internes et externes, la dynamique demeure la même. Chaque effort pour figer l’ordre existant accroît le coût de sa préservation et rapproche mécaniquement le système de son point de rupture. Autrement dit, la survie éventuelle du régime ne constituerait pas une infirmation de cette logique, mais son illustration la plus paradoxale : plus un pouvoir doit mobiliser de ressources pour se maintenir, plus il révèle sa fragilité structurelle. L’histoire n’est pas toujours un incendie spectaculaire qui emporte tout en une nuit ; elle est parfois un brasier discret qui consume lentement mais sûrement une autocratie.

XV. Brigitte Bardot : trajectoire politique complexe, engagement unique

À l'annonce de la mort de Brigitte Bardot, le 28 décembre 2025, de nombreux hommages ont ravivé les controverses qui ont accompagné la seconde partie de sa vie publique. Icône mondiale du cinéma français devenue militante radicale de la cause animale, l'ancienne actrice laisse derrière elle une image profondément clivante, marquée par des liens assumés avec l'extrême droite, plusieurs condamnations judiciaires, mais aussi par un engagement constant pour la défense des animaux, qu'elle a toujours revendiqué comme prioritaire sur toute appartenance idéologique.

Des proximités incontestables avec l'extrême droite

Les liens de Brigitte Bardot avec l'extrême droite sont bien documentés. En 1992, elle épouse Bernard d'Ormale, ancien conseiller de Jean-Marie Le Pen, figure centrale du Front national. Elle ne cache pas son admiration pour ce dernier, ni plus tard pour Marine Le Pen, qu'elle qualifie un jour de « Jeanne d'Arc du XXIe siècle ». Bardot entretient également des relations avec plusieurs personnalités gravitant dans la mouvance nationaliste, dont Frédéric Chatillon, ancien dirigeant du GUD et proche du Rassemblement national. Celui-ci a évoqué sur Facebook, à l'annonce de sa mort, « vingt-cinq ans de complicité » avec l'ancienne actrice.

Ses prises de position publiques sur l'immigration, l'islam ou l'abattage rituel lui valent par ailleurs plusieurs condamnations pour incitation à la haine raciale, contribuant à figer durablement son image dans le camp de l'extrême droite aux yeux de l'opinion.

Un passé moins attendu : l'épisode de l'OAS

Pourtant, réduire le parcours politique de Brigitte Bardot à ces seules proximités serait ignorer des épisodes plus anciens, rarement rappelés. En 1961, alors âgée de 27 ans, elle est menacée et rackettée par l'Organisation armée secrète (OAS), groupe terroriste d'extrême droite opposé à l'indépendance de l'Algérie. Refusant de céder, elle publie la lettre de

menaces dans *L'Express* et dépose plainte avec l'aide de son avocat de l'époque et futur garde des sceaux de François Mitterand, Robert Badinter.

Dans le même temps, elle cache Antoine Bourseiller, homme de théâtre proche du FLN et recherché par les autorités. Ces faits, rappelés notamment par *Libération*, témoignent d'une période où Bardot s'opposait frontalement à une organisation violente d'extrême droite, bien loin de l'image qu'elle renverra plusieurs décennies plus tard.

La cause animale comme seul combat

À partir des années 1970, Brigitte Bardot opère une rupture radicale : elle abandonne le cinéma pour se consacrer exclusivement à la défense des animaux. En 1986, elle crée la Fondation Brigitte-Bardot, qui devient le cœur de son engagement et, progressivement, le prisme unique à travers lequel elle juge le monde politique.

Cette hiérarchie des priorités, elle l'exprime très clairement en 2018 dans un entretien au *Monde* :

« Je juge les politiques à l'aune de ce qu'ils proposent pour la cause animale. »

Interrogée sur sa proximité avec le Front national, elle précise alors :

« J'ai eu un espoir insensé quand le Front national a fait des propositions concrètes pour réduire la souffrance animale. […] Si demain un communiste reprend les propositions de ma fondation, j'applaudis et je vote. Mais je n'accorderai plus mon soutien à personne. »

Cette déclaration est centrale pour comprendre son positionnement : Bardot revendique une logique transpartisane, voire monothématique, où l'animalisme l'emporte sur toute cohérence idéologique globale.

Des soutiens réversibles, y compris à l'extrême droite

Cette grille de lecture se vérifie dans les faits. En 2022, Brigitte Bardot retire son soutien à Éric Zemmour, qu'elle avait un temps apprécié pour son « courage », lorsqu'elle découvre ses positions pro-chasse, jugées incompatibles avec la défense des animaux. Là encore, la rupture ne repose pas sur une divergence idéologique générale, mais sur une ligne rouge strictement animaliste.

Ce revirement, rapporté par BFM, illustre le caractère opportuniste et conditionnel de ses engagements politiques : Bardot soutient, critique ou abandonne en fonction d'un seul critère, quitte à contredire ses alliances passées.

Un héritage profondément ambivalent

Bardot laisse ainsi un héritage politique nuancé. D'un côté, des propos et des fréquentations qui l'ont durablement inscrite dans l'histoire de l'extrême droite française contemporaine, et qui expliquent les nombreuses critiques formulées à son encontre. De l'autre, une trajectoire marquée par des ruptures, des contradictions et une obsession constante pour la cause animale, qui l'a parfois conduite à dépasser — ou à ignorer — les clivages traditionnels.

Tout au long de sa vie, Brigitte Bardot a suivi un parcours politique complexe, mais elle demeure avant tout une militante radicale d'une cause unique : la défense des animaux, pour laquelle elle n'hésitait ni à nouer des alliances opportunes ni à rompre celles qui ne servaient plus son engagement.

XVI. Genève, l'hôtel de luxe dont les habitants sont les employés

Il y a les villes où l'on vit, et celles que l'on visite. Genève appartient clairement à cette deuxième catégorie : une métropole riche, organisée et sûre, mais dont l'âme semble s'être évaporée. Une ville transformée en hôtel de luxe, conçue avant tout pour ses hôtes de passage.

Depuis cent ans, Genève s'est structurée autour de sa dimension internationale : diplomates, touristes aisés, expatriés fortunés et cadres d'entreprises prestigieuses. La ville s'organise et chouchoute cette clientèle : immobilier haut de gamme, services premium, infrastructures impeccables ; le tout emballé dans une discrétion très helvétique. L'économie locale prospère certes grâce à eux, mais ceux qui ont les moyens et le temps de profiter de la qualité de vie, du charme, des services et du confort de la ville sont avant tout ses visiteurs, à court ou moyen terme, non ceux qui y sont nés.

Les Genevois, pour leur part, assurent le fonctionnement quotidien de ce modèle. Ils gèrent les transports, l'éducation, la santé, la sécurité et toute la logistique urbaine. Ils font tourner l'hôtel — sans en bénéficier. Il ne s'agit pas d'une oppression manifeste, mais d'une division silencieuse des rôles : la clientèle consomme, la population locale fait tourner la machine.

Dans une cité aussi bien organisée, la hiérarchie sociale est évidente, même si elle n'est pas proclamée. Ceux qui arrivent avec des contrats internationaux vivent dans des bulles, souvent sans apprendre la langue locale ni participer à la vie culturelle. Ceux qui sont nés à Genève font face à une réalité différente : coûts de la vie exorbitants, culture peu valorisée et sentiment croissant d'aliénation par rapport à leur propre environnement.

La fragilité culturelle est amplifiée par un facteur démographique. Avec près de la moitié de la population composée d'étrangers, Genève a perdu une partie de son homogénéité. Il ne s'agit pas de critiquer ici la diversité, mais de constater qu'une ville a besoin d'une base partagée pour créer un sentiment d'appartenance. Quand une grande partie des habitants est de

passage, ne parle pas la même langue, ne participe pas aux mêmes activités et ne partage pas les mêmes références culturelles, l'identité locale se dilue.

Le résultat se lit sur les individus : nombreux sont les Genevois qui ne savent plus ce que signifie « être d'ici ». Certains cherchent un sentiment d'appartenance dans des causes lointaines ou se réfugient dans des identités imaginaires. D'autres se replient dans un anonymat fonctionnel, n'existant que par leur rôle dans la ville. Une ville où tout le monde est *de passage* finit par devenir une ville où personne n'habite vraiment.

Genève n'est pas un échec ; c'est un produit de luxe parfaitement fonctionnel. Mais un produit n'a ni mémoire, ni tradition, ni chaleur humaine. Il attire, mais ne connecte pas. Et c'est peut-être là le problème central : Genève reçoit très bien, mais n'intègre pas. Elle brille, mais ne rassemble pas. Elle fonctionne comme un hôtel, efficace et prestigieux — mais ses habitants n'en sont pas les maîtres, seulement des employés dévoués.

XVII. L'époque est « focus »

Il existe des mots qui provoquent chez moi une irritation presque épidermique. Parmi eux, un domine largement tous les autres : *focus*, lorsqu'il est employé comme adjectif, comme dans l'expression désormais banale : « Il est focus ».
À chaque occurrence, un malaise immédiat s'installe. Non par snobisme lexical, mais parce que cette formule témoigne à elle seule de plusieurs outrages infligés quotidiennement à la langue française.

Car *focus* n'est pas, en français, un adjectif. Il ne l'a jamais été. Son importation brute depuis l'anglais — *to focus* ou *to be focused* — ne répond à aucune nécessité expressive. Le français dispose déjà de mots précis, nuancés, efficaces : *concentré*, *attentif*, *absorbé*, *appliqué, focalisé*. Employer *focus* à leur place n'enrichit pas la langue ; cela l'appauvrit par une substitution paresseuse.

Le plus troublant est que cette dérive n'est plus marginale. Elle est désormais entérinée. Selon *Le Robert* en ligne, *focus* est un nom masculin, utilisé en photographie pour désigner la mise au point, et, par extension figurée, un « gros plan » ou un centre d'attention : *« Focus sur la formation »*. Jusque-là, rien de problématique.
Mais le dictionnaire propose également l'exemple suivant :
« Mais on a su rester concentré, focus, malgré l'atmosphère. »

Tout est là. Un mot défini comme nom se retrouve employé comme adjectif invariable, sans fonction grammaticale claire, en simple apposition, calqué sans détour sur l'anglais. Le dictionnaire ne décrit plus un sens ; il enregistre un relâchement. Ce n'est pas une évolution organique de la langue, mais la validation d'un usage approximatif devenu majoritaire.

Ce glissement révèle quelque chose de plus profond que la simple question lexicale. Il témoigne d'un rapport de plus en plus utilitaire à la langue, où la précision importe moins que la vitesse, et où l'anglais sert de béquille dès que l'effort de formulation se fait sentir. Le mot *focus* devient alors un mot-

valise : pratique, passe-partout, vaguement valorisant, mais sémantiquement pauvre.

Ce phénomène s'inscrit dans un contexte plus large : celui d'une langue parlée de plus en plus relâchée, souvent contaminée par des anglicismes non intégrés, et d'un affaiblissement général de l'exigence expressive. Non par ignorance seulement, mais par une forme de paresse intellectuelle douce, socialement acceptée et parfois même encouragée.

Il ne s'agit pas de figer la langue ni de refuser toute évolution. Le français a toujours emprunté, transformé et assimilé. Mais encore faut-il que l'emprunt apporte quelque chose — un sens nouveau ou une nuance intraduisible. *Focus*, employé comme adjectif, n'apporte rien. Il remplace, simplifie et efface.

Que même les dictionnaires en viennent à l'acter n'est pas anodin. Cela signifie que l'abandon ne se fait plus à la marge. La norme ne résiste plus : elle constate. L'époque est *focus*. C'est précisément ce qui devrait nous inquiéter.

XVIII. Les langues ne sont pas des trophées

Lorsqu'on me demande combien de langues je parle, je donne rarement une réponse simple. Je me lance au contraire dans une explication exhaustive et peu satisfaisante pour qui attend une liste claire et flatteuse. J'explique que j'en parle six, que je suis pratiquement analphabète en persan, que mon niveau y est essentiellement familier — au point d'avoir parfois de la peine à suivre les informations, tant l'écart entre registre courant et registre académique y est considérable. J'ajoute que mon niveau fluctue selon les lieux où je vis et selon mes activités sociales, académiques ou professionnelles, et que je peux simplement « survivre » dans trois autres langues.

Cette réponse surprend souvent. Elle déçoit même ceux qui espéraient une énumération rassurante, bien ordonnée, avec des compétences homogènes et facilement comparables. Pourtant, c'est la seule manière honnête que j'aie trouvée de parler de mon rapport aux langues.

Car les langues ne sont pas des médailles que l'on accroche une fois pour toutes à son curriculum vitae. Elles sont des outils. Et comme tout outil, elles n'existent réellement que dans l'usage.

J'ai parlé couramment italien entre mes dix-sept et mes vingt-et-un ans. Couramment, vraiment. Et si vous ne me croyez pas, demandez à mon pote Fred Sangiorgi : je parlais à son père sicilien dans la langue de Dante chaque fois que je le croisais. Aujourd'hui, j'arrive tout juste à commander à manger et à boire dans un restaurant napolitain. Cela ne me rend ni triste, ni nostalgique et encore moins frustré. Cela me semble parfaitement logique. Si je ne parle plus italien, c'est simplement que je n'en ai plus besoin. Inutile d'en faire le deuil.

On entretient une illusion tenace selon laquelle une langue, une fois « acquise », resterait stockée quelque part, intacte, comme un fichier que l'on pourrait rouvrir à volonté. En réalité, une langue est un muscle social : elle se développe par l'usage, se spécialise selon les contextes, et s'atrophie

quand on cesse de la solliciter. Elle vit, elle bouge, elle migre. Elle n'est jamais figée.

C'est pourquoi les niveaux linguistiques sont fondamentalement instables. Quand je vivais en République tchèque, j'avais quasiment le niveau de mes collègues tchèques dans le cadre professionnel. Quand j'étudiais au Mexique, mon espagnol était celui d'un chicano d'Austin: très oral, très fonctionnel, profondément ancré dans la vie quotidienne, mais peu académique. Aujourd'hui, vivant au Brésil, mon portugais progresse jour après jour, tandis que d'autres langues se mettent en veille. C'est un jeu de vases communicants. Toute autre représentation est du *bullshit*.

Cela rend d'autant plus suspectes les déclarations flamboyantes de ceux qui affirment « parler huit langues ». Bien sûr, tout dépend de ce que l'on entend par *parler*. Commander un café, tenir une conversation mondaine, lire la presse, écrire un texte nuancé, manier l'ironie ou le sous-entendu : tout cela relève de compétences radicalement différentes, que l'on confond volontiers sous une même étiquette. Le chiffre impressionne, mais il dit rarement la vérité.

Les véritables polyglottes — ceux qui ont vécu les langues, travaillé avec elles, parfois même aimé dans ces langues — sont généralement beaucoup plus prudents. Ils parlent de niveaux inégaux, de langues fortes et de langues faibles, de périodes de vie. Ils savent qu'ajouter une langue se paie toujours quelque part : en temps, en profondeur ou en énergie. Il n'y a pas d'accumulation gratuite.

L'écriture, d'ailleurs, est un excellent révélateur. On peut parler correctement une langue pendant des années sans jamais être capable d'y écrire avec finesse. L'orfèvrerie stylistique, le choix exact d'un mot, le rythme d'une phrase : tout cela ne s'obtient que dans une ou deux langues au maximum. Même en étant polyglotte. Même en étant cultivé. Il faut une intimité profonde avec la langue, presque corporelle. Et cette intimité est rare.

C’est pour cela que je refuse de sacraliser les langues que j’ai perdues ou dont le niveau a régressé. Une langue perdue n’est pas une tragédie. C’est un outil que l’on a rangé parce qu’il ne sert plus. Et si le besoin revient, on la ressortira de son tiroir. Elle sera rouillée, certes, mais rarement irrécupérables. Et si le besoin ne revient jamais, tant mieux : cela signifie que la vie a pris un autre chemin.

Les langues accompagnent nos trajectoires. Elles apparaissent, s’intensifient, déclinent et parfois disparaissent. Elles suivent les pays où l’on vit, les gens que l’on fréquente, les amours que l’on traverse et les métiers que l’on exerce. Leur faire porter une charge identitaire excessive est une erreur. Elles ne nous définissent pas ; elles nous servent.

Peut-être est-ce une vision désenchantée du plurilinguisme. Je la crois simplement adulte. À quarante ans, on comprend que tout ne se conserve pas, et que tout ne doit pas être conservé. Les langues, comme le reste, obéissent à une économie simple : l’usage justifie l’existence. Le reste est littérature.

Et la littérature, justement, exige qu’on la sculpte et la peaufine dans une langue que l’on maîtrise vraiment, car toute supercherie y serait immédiatement dévoilée…

XIX. Crans-Montana : le deuil à l'ère numérique

« Aujourd'hui, la Suisse est triste », a déclaré Guy Parmelin le 1er janvier 2026.
La phrase, prononcée avec gravité, a été aussitôt reprise, relayée et citée. Elle circule vite, comme circule désormais l'information. Une quarantaine de personnes ont perdu la vie dans l'incendie du bar *Le Constellation* à Crans-Montana. Des dizaines d'autres ont été grièvement blessées. Le Valais est en état de choc. Le pays aussi.

Peu de gens savent que Sembrancher est ma commune d'origine et que ce lien est le fruit d'une filiation administrative née du hasard. Pour être précis, ma mère a épousé un Valaisan en secondes noces et, lors de ma naturalisation alors que j'étais enfant, j'ai pour ainsi dire hérité de ce droit de cité. Par l'intermédiaire de ce beau-père valaisan, que j'admire et à qui je porte une grande affection, le Valais est entré dans ma famille et dans mon cœur. Depuis l'enfance, j'ai souvent séjourné dans cette région alpestre d'une beauté onirique, où j'ai arpenté ses chemins escarpés et bu l'eau glacée des torrents. J'y ai côtoyé un peuple franc, chaleureux et les pieds sur terre, et duquel je me sens parfois plus proche que de celui de ma Genève natale. C'est pourquoi j'aime à croire qu'à ma manière, je suis un peu valaisan aussi.

Je connais aussi Crans-Montana. Adolescent, j'y skiais et y faisais la fête. La mère d'un ami y possédait un chalet et nous y accueillait avec bienveillance. C'était un lieu de liberté, où l'on passait la journée sur les pistes et la nuit dans les boîtes, à l'âge de l'insouciance et de l'énergie débordante. J'y suis retourné à trente-six ans, en août 2022, dans ce même chalet. Le décor n'avait pas changé ; moi si. La fougue m'avait quitté, et avec elle une part de ma vigueur. J'y appréciai désormais le calme et la sérénité.

En apprenant la tragédie, ce sont les souvenirs de cette jeunesse qui me sont revenus : notre trio skiant en tee-shirt pour exhiber une virilité de façade, la bouteille de whisky emmenée sur les pistes et dissimulée dans la besace comme un produit de contrebande, et ces soirées toujours trop courtes où

tout était prétexte à rire. Puis cette pensée, soudaine et brutale : cela aurait pu être moi. J'aurais pu être l'un de ces jeunes morts dans la fleur de l'âge, un soir où l'on célébrait, naïvement, la vie.

Paradoxalement, en parcourant les réseaux sociaux, je n'ai ressenti aucune envie de publier quoi que ce soit. Ni message, ni phrase de compassion incrustée dans une image symbolique. Rien. Non par indifférence, mais par pudeur. Et peut-être aussi par refus de me conformer à un rituel devenu automatique, où l'expression publique de l'émotion semble parfois moins relever du besoin intérieur que de l'attente collective. Le doute s'est alors installé : est-ce moi qui ai un problème, ou est-ce notre manière contemporaine de réagir au drame ?

Les réseaux sociaux ont profondément transformé notre rapport au deuil collectif. Autrefois, la tristesse était silencieuse, intérieure, partagée dans des cercles restreints. Elle s'inscrivait dans une culture de retenue — cette idée, souvent attribuée à la Suisse, de « vivre heureux, vivre caché ». Aujourd'hui, la tristesse est publique, visible, presque attendue. À chaque tragédie s'installe une liturgie : messages similaires, mots interchangeables, émotions alignées, parfois même un symbole graphique créé pour l'occasion. Dire sa peine devient moins un geste intime qu'un signe d'appartenance sociale. Il ne s'agit plus seulement de ressentir, mais de montrer que l'on ressent.

Dans cet espace, le silence devient suspect. Ne rien dire peut être interprété comme un manque d'empathie, voire comme une faute morale. La compassion se fait performative : elle s'exprime devant un public, se mesure en réactions, se fond dans un flux continu d'hommages et d'indignations. Cela ne signifie pas que ces élans soient faux ; beaucoup sont sans doute sincères. Mais leur accumulation produit un effet paradoxal : l'émotion se standardise, la tristesse se ressemble, et l'empathie finit par se dissoudre dans le rituel.

Face à cette mise en scène collective, mon silence m'a semblé plus juste. Non pas supérieur, non pas plus moral, simplement plus fidèle à ce que je ressentais réellement. La tragédie me touchait, bien sûr — peut-être même

davantage parce que je connaissais ce lieu, parce que j'avais moi-même fréquenté ce type d'endroits, à cet âge où l'on se croit invulnérable. Mais je ne voyais pas en quoi quelques lignes publiées à la hâte auraient pu atténuer la douleur des familles endeuillées.

La Suisse est triste, oui. Mais la tristesse n'a pas toujours besoin d'être dite pour être réelle. Parfois, elle existe mieux dans le silence : dans une pensée pour des inconnus et dans le souvenir personnel d'un lieu désormais marqué à jamais. À l'heure où tout doit être visible, ne pas afficher publiquement ses émotions est peut-être, simplement, un acte de décence.

Version condensée publiée dans « Le Nouvelliste », le 3 janvier 2026

XX. Respect : vertu ou peur des conséquences ?

Le respect est l'un des mots les plus invoqués dans l'espace public contemporain. Il est exigé, revendiqué, rappelé à l'ordre dans les débats politiques, sociaux et moraux. Pourtant, à mesure que son usage se généralise, sa signification semble se brouiller. Parle-t-on encore d'une vertu intérieure, ou simplement d'un comportement conforme dicté par la crainte des sanctions sociales, juridiques ou symboliques ?

Dans son acception classique, le respect relève d'une disposition morale. Il suppose la reconnaissance de la dignité de l'autre, indépendamment de toute contrainte extérieure. Respecter quelqu'un ne consiste pas seulement à s'abstenir de lui nuire, mais à reconnaître en lui un égal en valeur, y compris dans le désaccord. Cette conception, que l'on retrouve notamment chez Kant, fait du respect une exigence éthique : l'autre ne doit jamais être réduit à un moyen, mais toujours considéré comme une fin en soi.

Le respect ne naît pourtant pas spontanément. Il est largement le produit d'un apprentissage. Dès l'enfance, il est transmis par l'éducation familiale, scolaire et sociale. Dire « bonjour », écouter, attendre son tour ou reconnaître des limites : autant de gestes appris avant d'être pleinement réfléchis. L'éducation ne transmet pas seulement des règles de conduite ; elle façonne une relation au monde et aux autres. Lorsqu'elle fonctionne, le respect tend à s'intérioriser et devient une seconde nature. Lorsqu'elle échoue, les normes doivent être rappelées par la contrainte ou la sanction. Le respect apparaît alors moins comme une vertu acquise que comme un comportement imposé de l'extérieur.

Historiquement, la religion a également joué un rôle central dans cette intériorisation. Dans de nombreuses sociétés, les règles morales ne reposaient pas uniquement sur la reconnaissance de l'autre, mais sur la crainte d'une sanction transcendante. La peur de la damnation, du châtiment divin ou de l'enfer a longtemps constitué un puissant mécanisme de régulation des comportements. Le respect de l'autre n'était pas seulement un devoir social, mais une obligation spirituelle, surveillée par une autorité invisible et omnisciente. Là encore, la frontière est ambivalente : s'agit-il

d’une vertu morale authentique ou d’un respect motivé par la peur des conséquences ultimes ?

Dans les sociétés contemporaines sécularisées, ce cadre religieux a en partie reculé, mais le mécanisme qu’il soutenait n’a pas disparu ; il s’est déplacé. La peur de Dieu a souvent été remplacée par la peur du jugement social, de l’exclusion ou de la sanction symbolique. L’enfer n’est plus promis dans l’au-delà, mais administré ici et maintenant, sous la forme d’une réputation détruite, d’une carrière compromise ou d’un bannissement numérique. Le respect change de fondement, mais conserve une dimension punitive.

Cette transformation est particulièrement visible dans l’espace numérique. Sur les réseaux sociaux, le respect est fréquemment invoqué a posteriori, comme une limite franchie, plutôt que comme un principe structurant du dialogue. On ne respecte plus par conviction, mais par calcul : mesurer ce qui peut être dit sans déclencher l’indignation collective. La peur du lynchage symbolique, du discrédit public ou de la marginalisation remplace progressivement l’exigence morale intérieure.

Ce glissement modifie en profondeur la nature du respect. Il cesse d’être un choix éthique pour devenir une stratégie d’adaptation. On ne respecte plus parce que l’on reconnaît la dignité de l’autre, mais parce que l’on redoute les conséquences d’un manquement. Le respect n’est alors plus le signe d’une maturité morale, mais celui d’une surveillance diffuse et intériorisée.

Il serait toutefois simpliste d’y voir une dérive purement contemporaine. Toute société impose des normes, et toute vie collective suppose des limites à l’expression individuelle. La question n’est pas de supprimer les contraintes, mais de savoir si elles soutiennent une éthique du respect ou si elles s’y substituent entièrement. Un respect uniquement fondé sur la peur peut assurer une coexistence minimale, mais il peine à produire de la confiance, de la responsabilité et une véritable maturité civique.

Inversement, exiger un respect absolu, détaché de toute sanction, relève de l’utopie. La régulation est inévitable. Mais lorsque le respect n’est plus qu’une peur déguisée — qu’elle soit religieuse, sociale ou juridique — il

cesse d’être une vertu. Il devient fragile, conditionnel, réversible, dépendant du rapport de forces.

Dans un monde où l’éducation est fragilisée, où les cadres religieux reculent et où la surveillance sociale s’intensifie, la question demeure ouverte : respectons-nous encore par conviction, par habitude, par crainte de l’enfer — ou simplement par peur des conséquences immédiates ?

XXI. La marginalité intégrée : histoire d'une dissidence phagocytée

Il est devenu presque banal, aujourd'hui, de se présenter comme marginal. Les médias et les réseaux sociaux regorgent d'individus revendiquant une vie "hors-normes", une posture antisystème ou une identité "alternative" soigneusement stylisée. Des vêtements au style alternatif sont vendus dans des boutiques internationales, les profil numérique sont couverts de symboles de révolte standardisés sur les réseaux sociaux et certains disent refuser la société tout en utilisant compulsivement ses infrastructures les plus centrales. La marginalité, dans cette configuration, n'est plus qu'esthétique. Elle se met en scène, se raconte et se vend. Paradoxalement, plus quelqu'un affirme sa marginalité, plus il semble en réalité parfaitement inséré dans le *système.*

Malgré ce que l'on pourrait croire, ce phénomène n'est pas propre à notre époque. L'histoire entière des sociétés humaines révèle un mécanisme persistant : la marge, dès qu'elle devient visible, est absorbée par la norme. Ce qui se présentait comme rupture, contestation ou dissidence devient progressivement intégré, domestiqué et neutralisé. Le marginal cesse d'être un danger dès lors que sa différence devient lisible, reconnaissable, reproductible et lucratif. Aucune société stable ne tolère durablement un dehors radical : elle transforme ce dehors en fonction, en folklore, en spectacle et en marchandise. La marginalité, une fois identifiée, cesse d'exister en tant que telle.

Dans l'Antiquité grecque et romaine, on observe déjà cette dynamique. Les cyniques, qui prônaient une rupture radicale avec les normes sociales, s'exhibaient nus, vivaient dans la rue et insultaient les puissants. Ils rejetaient l'apparat, la propriété et les convenances. Pourtant, leur présence était tolérée et parfois même admirée. Diogène pouvait apostropher Alexandre le Grand sans être exécuté : on percevait sa provocation comme un spectacle moral, une forme de satire vivante, voir un contrepoint nécessaire à l'ordre civique. La marginalité n'était plus une menace : elle devenait une fonction symbolique, presque cathartique. On la laissait exister parce qu'elle participait, paradoxalement, à la stabilité de l'ensemble.

Au Moyen Âge et à la Renaissance, cette récupération se manifeste différemment, mais avec la même logique de fond. Le bouffon du roi, figure en apparence marginale, possédait un pouvoir de critique exceptionnel — mais seulement parce qu'il était officiellement désigné comme fou. Sa parole était neutralisée par son rôle même : il pouvait tout dire, car rien de ce qu'il disait n'était pris au sérieux. L'ascète religieux, retranché du monde, était récupéré par l'Église comme modèle de sainteté. Le vagabond et le saltimbanque, errants sans attaches, étaient tolérés comme divertissement. Ici encore, l'altérité réelle est convertie en spectacle ou en institution : la marginalité est codifiée, assignée, réduite à un rôle. Ce qui devait déstabiliser est transformé en preuve de l'ordre établi.

Le XIX^{e} siècle introduit la bohème artistique, souvent présentée comme l'âge d'or de la marginalité romantique. Les artistes pauvres, les poètes maudits et les figures errantes rejetaient violemment la morale bourgeoise, vivaient dans des mansardes glaciales et se noyaient dans l'alcool, la drogue et la mélancolie. Leur marginalité était réelle, matérielle et existentielle. Pourtant, cette marginalité finit par être esthétisée, puis imitée. La bourgeoisie, fascinée par la figure de l'artiste libre, commence à se l'approprier. Les cafés bohèmes deviennent fréquentés par ceux qui cherchent à imiter cette liberté sans en assumer la souffrance. La bohème devient style vestimentaire, posture et décor. L'institution littéraire récupère ce qu'elle avait d'abord rejeté, et la marginalité authentique disparaît derrière son mythe. Comble de l'ironie, les poètes maudits sont aujourd'hui des auteurs classiques dont les œuvres figurent au programme de l'enseignement secondaire dans la plupart des pays francophones, canonisés par le même système qu'ils rejetaient.

Le XX^{e} siècle accélère ce mécanisme au rythme de la massification culturelle. Le jazz, né dans les marges afro-américaines, devient musique savante. Le rock, né comme rejet de l'ordre moral, se transforme en industrie mondiale. Les hippies, nés d'un refus radical du capitalisme, deviennent une marque rétrospective, un réservoir d'images nostalgie. Le punk, cri de rage contre l'ordre établi, devient accessoire de mode, fantasmé et rentabilisé par les grandes marques quelques années seulement après sa

naissance. Ce siècle révèle crûment la capacité du marché à absorber la dissidence, à la commercialiser, à la transformer en produit culturel. Tout geste d'opposition se voit simplifié, vidé de sa charge politique, puis recyclé sous une forme inoffensive : l'acte devient logo, le scandale devient slogan, la révolte devient style. La subversion n'est plus vécue, elle est imitée.Ce n'est plus la dissidence qui s'oppose au marché, c'est le marché qui s'empare de la dissidence pour en faire une marchandise rentable. Le cas d'Ernesto "Che" Guevara en offre l'illustration la plus éclatante : figure révolutionnaire par excellence, son image a été arrachée à son histoire, simplifiée, neutralisée, puis massivement commercialisée jusqu'à devenir un motif de t-shirt universel. Son combat politique disparaît derrière une représentation graphique vide de sens.

Avec l'essor d'internet, le mouvement semble d'abord s'inverser. Le début du web est anarchique, décentralisé, anonyme. Les forums, les réseaux clandestins et les communautés alternatives paraissent constituer une marge authentique. Mais très vite, les grandes plateformes centralisent l'attention. Google structure le savoir, Facebook absorbe la vie sociale, Instagram transforme l'identité en image, et TikTok accélère la mise en scène à un niveau inédit. Tout ce qui se veut marginal devient immédiatement identifiable, catégorisable et quantifiable. Les comportements alternatifs deviennent niches pour le marketing. Le hacker devient figure romantique du numérique et parfois influenceur ; le survivaliste produit du contenu monétisé et le révolutionnaire se transforme en créateur de contenus dissidents sponsorisés. La dissidence devient un flux, un thème et un segment de marché. Le système absorbe les marges en temps réel, par la puissance des algorithmes.

Nous arrivons ainsi à l'ère de la marginalité performative. Aujourd'hui, le marginal visible est presque toujours un marginal intégré. Sa présence numérique le connecte immédiatement aux structures qu'il prétend fuir. Il est identifié, tracé, analysé, transformé en signal exploitable. On peut désormais consommer la marginalité comme on consomme un style : en achetant les codes visuels, les objets culturels et les attitudes associées. La

rébellion devient un décor instagrammable. Le refus du système devient une identité vendable. La marginalité n'est plus un lieu, mais une surface.

Dans ce paysage saturé de représentations, le véritable marginal n'est plus celui qui s'affiche, mais celui qui disparaît. Il ne publie rien et ne commente rien. Sa marginalité ne se voit pas parce qu'elle n'alimente aucune économie de l'attention. Elle n'est ni rentable, ni spectaculaire, ni représentable. Elle échappe au flux. Dans un monde où tout doit être montré pour exister, l'invisibilité est devenue la forme la plus radicale d'altérité.

Cette conclusion trouve des échos puissants dans la pensée contemporaine. Guy Debord avait déjà compris que la société moderne transforme toute réalité en représentation, et que les représentations finissent par remplacer la réalité elle-même. La dissidence, sous ce régime, cesse d'être une pratique et devient une image. Baudrillard radicalise encore ce constat en affirmant que nos sociétés produisent des simulacres de subversion : ce qui se donne comme rupture est souvent une copie sans original, une dissidence factice, conçue pour être consommée. Foucault, enfin, montre que les systèmes de pouvoir produisent eux-mêmes leurs catégories de déviance, de norme et d'exception. La marginalité visible est donc déjà une forme de normalisation, un produit du dispositif qui l'englobe. Simmel, en observant la figure de l'étranger, explique que l'altérité n'est jamais totalement extérieure : elle est proche, intégrée, mais différente. Cette proximité supprime la distance qui faisait autrefois la force de la marginalité réelle.

L'époque contemporaine porte ce mécanisme à son paroxysme. Le spectacle, pour reprendre Debord, n'est plus un écran extérieur mais une structure interne à l'existence. La mise en scène n'est plus un choix mais une condition. La représentation n'est plus une médiation mais un mode d'être. Dès lors, la marginalité authentique devient presque impossible à reconnaître, car elle se situe dans un endroit que la société ne peut pas absorber : celui du retrait. Dans un monde où chaque geste devient image, la véritable dissidence est le refus de l'image. Dans une époque où tout doit circuler, se montrer, se monétiser, la seule échappatoire possible est le silence.

XXII. Qu'est-ce qu'un philosophe ?

Qu'est-ce qui légitime quelqu'un à être appelé philosophe ? À l'ère médiatique, cette question prend une acuité particulière. La visibilité publique, l'omniprésence médiatique et la reconnaissance sociale tendent aujourd'hui à se substituer à l'exigence intellectuelle. Bernard-Henri Lévy, souvent présenté comme intellectuel et un philosophe, illustre parfaitement les débats autour de ce titre. Son œuvre et sa présence médiatique ont été critiquées pour certaines erreurs factuelles et pour une rhétorique jugée grandiloquente. L'épisode du canular autour de Jean-Baptiste Botul — philosophe fictif pris pour réel — a cristallisé ces critiques, en soulignant la confusion possible entre notoriété, autorité symbolique et rigueur philosophique. Cette anecdote rappelle que le titre de philosophe ne saurait être automatiquement conféré par l'opinion publique ou le succès social.

Avant même les définitions savantes, l'étymologie du mot *philosophie* éclaire le débat. Issu du grec ancien *philosophía*, le terme associe *phílein* (aimer) et *sophía* (sagesse). Le philosophe n'est donc pas celui qui possède la sagesse, mais celui qui la recherche, la désire et s'en approche sans jamais prétendre la détenir pleinement. Cette origine est décisive : elle inscrit la philosophie dans un mouvement, une quête, plutôt que dans un statut ou une position d'autorité. Philosopher, à l'origine, n'est pas dominer le savoir, mais accepter de s'y exposer.

Les dictionnaires de référence prolongent cette intuition. Selon le *Larousse*, le philosophe est à la fois un spécialiste de philosophie et une personne qui élabore une doctrine, synonyme de penseur. Le *Robert* ajoute une dimension essentielle : le philosophe est aussi, historiquement, un partisan du libre examen et de la liberté de pensée, et, dans un sens plus existentiel, une personne qui pratique une forme de sagesse. Ces définitions convergent sur un point fondamental : la philosophie ne dépend pas d'un titre académique, mais d'une pratique exigeante de la réflexion critique.

Cette conception trouve sa première incarnation chez Socrate. Philosopher, pour lui, ne consiste pas à posséder la vérité, mais à reconnaître son ignorance et à interroger sans relâche les évidences. La maïeutique

socratique vise moins à transmettre un savoir qu'à éveiller une conscience critique. Platon prolongera cette idée en faisant du philosophe l'amoureux du vrai et du bien, détourné des opinions communes. Dès l'Antiquité, la philosophie apparaît ainsi comme un exercice intellectuel indissociable d'une certaine manière de vivre.

Avec Aristote, la philosophie se structure davantage : elle devient recherche des causes premières, réflexion logique, éthique et métaphysique. À l'époque moderne et contemporaine, des penseurs comme Deleuze et Guattari insisteront sur une autre dimension : le philosophe est celui qui crée des concepts. Philosopher ne consiste plus seulement à commenter le monde, mais à produire de nouveaux outils pour le penser. La création conceptuelle devient alors un critère central de la pratique philosophique.

La question de la légitimité institutionnelle traverse également le débat contemporain. Des figures comme Francis Cousin, critiques des cadres universitaires traditionnels, rappellent que la philosophie peut se déployer hors des institutions, à condition de conserver rigueur, cohérence et radicalité. Philosopher n'est pas un statut, mais une activité ; non un titre, mais une pratique.

C'est dans ce cadre qu'apparaît un cas particulièrement emblématique : Guy Debord. Bien qu'il ait formulé l'une des théories les plus pénétrantes du XX^{e} siècle — la critique de la société du spectacle — dont la portée semble presque prophétique à la lumière du XXI^{e} siècle, Debord ne s'est jamais revendiqué philosophe. Il refusait le titre, le statut et l'intégration symbolique qu'il implique. Stratège de la négation, théoricien de la domination spectaculaire, il pensait contre la philosophie instituée autant qu'avec ses outils. Ce refus éclaire paradoxalement la question posée : peut-on être philosophe sans jamais l'affirmer ? Et inversement, le simple fait de se dire philosophe suffit-il à le devenir ?

En réunissant ces perspectives, une conclusion s'impose. Le philosophe n'est ni un commentateur médiatique, ni un détenteur de titres, ni une figure d'autorité auto-proclamée. Il est un praticien de la pensée critique, capable de questionner les évidences, de créer des concepts et d'assumer une

exigence intellectuelle indépendante du prestige social. Philosopher demeure avant tout un art de penser et de vivre — une pratique de liberté et de lucidité — bien plus qu'un signe extérieur de reconnaissance.

XXIII. Grokipedia et l'illusion de l'alternative

Depuis l'émergence des encyclopédies en ligne, Wikipedia s'est imposée comme la référence universelle de la connaissance partagée. Cependant, elle n'a jamais échappé aux critiques : luttes éditoriales, biais idéologiques et disparités culturelles dans la manière dont les sujets sont couverts. Face à ces limitations, Grokipedia est apparue comme une promesse séduisante : une encyclopédie pilotée par l'intelligence artificielle, libérée des conflits et des défauts humains, et capable de corriger automatiquement les biais grâce à l'échelle et à l'automatisation.

La promesse était claire et ambitieuse : là où Wikipedia est idéologique, Grokipedia serait neutre ; là où les éditeurs s'affrontent, des algorithmes arbitreraient. La vision semblait inédite, presque révolutionnaire : l'objectivité rendue mécanique et la neutralité garantie par la machine.

Pourtant, derrière cette façade se cache une réalité moins reluisante. Grokipedia repose largement sur Wikipedia elle-même. L'intelligence artificielle, pour générer ses contenus, s'appuie sur les articles existants, sur les textes humains qui ont déjà été édités, parfois discutés et critiqués. Les algorithmes n'inventent pas la connaissance : ils la reproduisent, la restructurent et la reformulent.

C'est là que se situe le cœur du problème : il ne s'agit pas simplement de savoir si des encyclopédies générées par IA remplaceront un jour Wikipedia. Le véritable enjeu est ailleurs. Il réside dans la confusion que le lecteur pourrait faire entre efficacité et neutralité, consensus et vérité.

Une IA peut produire un texte cohérent, lisible et parfaitement structuré. Elle peut éliminer les débats interminables entre rédacteurs, uniformiser le style et corriger certaines erreurs factuelles. Mais aucune machine ne peut résoudre les questions épistémologiques fondamentales : quelles sources sont fiables ? Quels points de vue sont sous-représentés ? Quels biais culturels persistent dans les faits eux-mêmes ? En d'autres termes, une encyclopédie efficace n'est pas nécessairement juste, et une rédaction consensuelle n'est pas équivalente à la vérité.

L’illusion est séduisante : Grokipedia donne l’impression d’une connaissance objective et exhaustive. Le texte est fluide, précis et débarrassé des conflits humains. Pour le lecteur, il devient facile de confondre neutralité apparente et neutralité réelle, efficacité algorithmique et fiabilité critique. Cette illusion peut avoir des conséquences plus profondes que celles attribuées aux biais humains de Wikipedia : elle normalise la passivité intellectuelle, où le lecteur accepte le contenu non pas sur la base d’une analyse critique, mais parce qu’il est produit par une machine.

Il est donc essentiel de ne pas perdre de vue que la neutralité parfaite n’existe pas. L’intelligence artificielle, aussi avancée soit-elle, reproduit et amplifie les choix et les biais de ses sources. Elle ne les corrige pas par magie. En fin de compte, Grokipedia n’est pas tant une alternative à Wikipedia qu’une reproduction plus polie de ses mêmes données.

La leçon est claire : l’encyclopédie parfaite n’est pas un problème de technologie, mais de biais cognitifs et idéologiques, ainsi que de déficit d’esprit critique. La question ne sera jamais seulement de savoir si l’IA peut remplacer les éditeurs humains, mais si les lecteurs sauront continuer à questionner, comparer et analyser ce qu’ils lisent, même lorsque la forme est séduisante et la rédaction impeccable.

XXIV. La réaction au patriotisme à géométrie variable

En Amérique latine, le patriotisme est souvent lié aux luttes d'émancipation, à la résistance à l'impérialisme et à la construction d'identités collectives. Il est exalté par des figures politiques et culturelles de gauche — du « Patria o muerte » du Che Guevara au « Patria, socialismo o muerte » d'Hugo Chávez, en passant par « la patrie ou la mort » de Thomas Sankara — et salué par une partie de la gauche européenne comme un engagement progressiste. Le groupe porto-ricain Calle 13 s'inscrit dans cet imaginaire politique à travers une œuvre fortement engagée, marquée par la critique sociale, l'anti-impérialisme, la défense de l'identité latino-américaine et l'attention aux inégalités et à la dignité populaire. Dans « Latinoamérica », il célèbre ainsi un attachement à la patrie formulé comme héritage intime et affectif : « Soy lo que me enseñó mi padre: el que no quiere a su patria, no quiere a su madre » (Je suis ce que m'a enseigné mon père : celui qui n'aime pas sa patrie n'aime pas sa mère).

Cette phrase associe l'amour de la terre natale à des liens affectifs profonds et célèbre une identité en lutte plutôt qu'une fermeture identitaire. Hymne à la dignité latino-américaine, la chanson a rencontré un succès critique et populaire : elle a remporté plusieurs Latin Grammy Awards, et a été classée en première position par l'édition espagnole de *Rolling Stone* de sa liste des 100 Plus Grandes Chansons du XXIe siècle.

À l'inverse, lorsqu'un Européen exprime un attachement à sa patrie — même civique, inclusif et progressiste — la réaction de cette même gauche est souvent suspicieuse. Un drapeau français, par exemple, peut être perçu négativement ou jugé provocateur, tandis que les drapeaux palestiniens sont arborés librement et abondamment dans les manifestations ou événements militants. Le patriotisme européen est ainsi souvent disqualifié avant même que l'intention de son expression ne soit interrogée. Un même mot ou symbole n'est pas jugé pour ce qu'il signifie, mais en fonction de l'origine et du contexte de celui qui l'énonce.

Cette asymétrie révèle un double standard idéologique. Comme le souligne Edward Said dans *Orientalism*, nos jugements sont souvent projetés depuis

notre propre expérience historique et culturelle. La mémoire européenne — marquée par les nationalismes belliqueux, le fascisme et le colonialisme — conditionne sa perception du patriotisme, tandis que la mémoire latino-américaine valorise l'émancipation face à l'oppression extérieure. Le patriote du Sud est perçu comme progressiste et légitime, le patriote européen comme potentiellement problématique, indépendamment de ses intentions.

Rousseau, dans *Du Contrat social*, rappelle que la légitimité politique dépend autant des institutions que de la pratique morale et civique des citoyens. La même logique s'applique ici : le patriotisme est un rapport au collectif et au passé, et non un signe automatique d'adhésion à une idéologie ou à un projet politique précis. Hannah Arendt insiste également sur le rôle de la mémoire et du contexte dans le jugement politique ; appliqué ici, cela montre combien nos réactions au patriotisme sont historiquement et culturellement conditionnées.

Cette lecture révèle un paradoxe intellectuel et éthique. Si l'on défend la liberté et le droit des peuples à se réapproprier leur histoire, il est incohérent de rejeter systématiquement le même sentiment d'attachement sur son propre continent. Spinoza nous invite à comprendre les causes de nos préjugés pour ne pas nous laisser gouverner par eux. Appliqué au patriotisme, cela signifie examiner pourquoi la gauche européenne valorise certains patriotismes tout en en rejetant d'autres, sans que le contenu substantiel ne le justifie.

Reconnaître ce double standard ne constitue ni une justification naïve ni une apologie de toutes les formes de patriotisme. Il s'agit d'une analyse critique de nos propres préjugés intellectuels et moraux. La légitimité d'un attachement national ne se réduit ni à sa couleur politique, ni au lieu où il s'exprime. Elle doit être appréciée à l'aune de l'histoire, du contexte et, surtout, des intentions. Cette mise à nu des réactions idéologiques constitue un pas essentiel vers un débat politique plus lucide, cohérent et fidèle à l'idéal universel de liberté, d'émancipation et de responsabilité collective.

XXV. L’égoïsme, moteur discret et intemporel de la souffrance humaine

L’une des raisons profondes des maux qui traversent le monde contemporain n’est ni le manque de connaissances, ni l’insuffisance des technologies, ni même la pénurie de ressources. Elle est plus simple, plus ancienne, et plus difficile à combattre : l’égoïsme. Non pas seulement l’égoïsme trivial, caricatural, celui des comportements grossiers ou ouvertement antisociaux, mais aussi — et surtout — un égoïsme diffus, banalisé, souvent présenté comme rationnel, parfois même comme vertueux.

Il serait pourtant erroné d’y voir une dérive propre à notre époque. L’égoïsme accompagne l’histoire humaine depuis ses origines. Les sociétés n’ont jamais été exemptes de comportements guidés par l’intérêt individuel, la peur de la perte ou la recherche du confort personnel. Ce qui distingue notre temps n’est donc pas l’existence de l’égoïsme, mais l’ampleur de ses effets et l’affaiblissement progressif des cadres capables d’en contenir les conséquences.

Les sociétés modernes aiment à se définir comme éclairées, informées et conscientes des enjeux globaux. Elles disposent de données, d’outils scientifiques et de moyens techniques sans précédent. Pourtant, elles tolèrent — et parfois encouragent — des comportements dont les effets collectifs sont clairement délétères. Ce paradoxe ne relève pas tant d’une hypocrisie consciente que d’une hiérarchisation implicite des priorités : l’intérêt individuel immédiat l’emporte sur les conséquences différées, collectives ou abstraites. L’égoïsme cesse alors d’être un simple trait humain pour devenir un principe d’organisation sociale.

Dans le domaine économique, ce mécanisme apparaît avec une particulière netteté. La recherche du profit à court terme est rarement remise en cause, même lorsque ses effets — précarisation du travail, déséquilibres structurels et dégradation des conditions de vie — sont amplement documentés. La notion de « rationalité économique » sert souvent de paravent moral à des choix qui relèvent fondamentalement de l’intérêt particulier. À cette logique s’ajoutent des pratiques comme l’évasion fiscale, qui ne constituent qu’un exemple parmi d’autres : des décisions individuelles ou corporatives,

légalement sophistiquées mais moralement pauvres, dont les conséquences à grande échelle privent des États entiers de ressources essentielles et fragilisent durablement le contrat social.

La même dynamique se retrouve dans le rapport à l'environnement, non pas tant dans l'existence de pollutions — qui ont toujours accompagné le développement humain — que dans leur gestion. La pollution de l'air, de l'eau, des sols ou des écosystèmes n'est pas le fruit d'une ignorance généralisée : ses effets sont connus, mesurés, documentés. Pourtant, les comportements évoluent lentement, car les bénéfices de la prévention et de la protection sont collectifs et différés, tandis que les coûts perçus sont immédiats et individuels. L'égoïsme prend ici la forme d'un calcul silencieux : tant que les conséquences restent supportables ou lointaines, le changement peut attendre.

Ce schéma se répète dans de nombreux domaines où les causes premières échappent parfois à la volonté humaine, mais où leur non-gestion relève clairement de choix égoïstes. Les maladies, par exemple, ne sont pas créées par l'homme. En revanche, le fait que certaines pathologies graves restent insuffisamment étudiées ou traitées faute de rentabilité économique est un choix collectif, structuré par des intérêts particuliers. Beaucoup de souffrances ne proviennent pas de l'impuissance humaine, mais de la décision de ne pas agir lorsque l'action ne promet ni profit immédiat ni avantage stratégique.

Sur le plan social et politique, l'égoïsme se manifeste aussi de manière plus visible et plus quotidienne. Les incivilités ordinaires — le mépris des règles communes, la violence verbale ou physique, l'indifférence à l'autre dans l'espace public — relèvent souvent de cette forme triviale d'égoïsme, immédiate et sans justification théorique. À une autre échelle, la criminalité organisée, la corruption ou certaines stratégies géopolitiques reposent sur la même logique : maximiser un intérêt particulier en faisant porter les coûts humains, sociaux ou sécuritaires à d'autres. Du cadre citoyen au cadre international, le principe reste identique ; seule l'échelle change.

Mais l'égoïsme contemporain ne se limite pas à l'action : il s'exprime aussi par l'inaction. La paresse intellectuelle — le refus de s'informer réellement, de confronter ses croyances, de remettre en question ses certitudes — constitue l'une de ses formes les plus répandues et les moins interrogées. Préserver son confort cognitif, éviter le doute, se réfugier dans des explications simplistes ou idéologiquement rassurantes permet de rester à distance des responsabilités que la compréhension du réel implique. Ne pas vouloir savoir devient une manière commode de ne pas agir.

Les technologies numériques, loin de corriger cette tendance, contribuent souvent à la renforcer. Les algorithmes valorisent le sur-mesure, l'instantané et la gratification immédiate. Ils enferment les individus dans des bulles de confirmation où les opinions préexistantes sont continuellement validées. La confrontation des idées devient inconfortable, la complexité fatigante et la remise en question inutilement coûteuse. L'égoïsme intellectuel s'installe alors comme une norme douce, presque invisible.

Les philosophes n'ont jamais ignoré cette réalité. Hobbes voyait dans l'intérêt personnel le moteur fondamental des comportements humains, nécessitant des institutions fortes pour éviter la guerre de tous contre tous. Rousseau distinguait l'amour de soi, naturel, de l'amour-propre, socialement exacerbé et source de rivalités. Spinoza rappelait que comprendre les causes de nos passions est la condition pour ne pas en être esclaves. L'égoïsme n'est donc ni un vice isolé ni une anomalie morale ; il est une dynamique humaine constante, dont les effets dépendent des cadres intellectuels, sociaux et politiques qui l'entourent.

Le problème contemporain n'est pas l'existence de l'égoïsme, mais l'affaiblissement de ses contrepoids. Lorsque les institutions, les normes culturelles et les récits collectifs cessent de valoriser la responsabilité partagée, l'égoïsme cesse d'être contenu. Il devient intégré, justifié, parfois même célébré sous les traits de la réussite individuelle, de l'optimisation ou de la liberté personnelle. Ce qui relevait d'une tension permanente devient une norme implicite.

Reconnaître le rôle central de l'égoïsme dans les injustices de notre temps et les souffrances qui en découlent ne conduit pas nécessairement au pessimisme. C'est au contraire une invitation à repenser les cadres qui orientent les comportements. L'histoire montre que les sociétés capables de limiter les effets destructeurs de l'égoïsme ne sont pas celles qui prétendent l'éradiquer, mais celles qui savent l'identifier, le contenir et l'affaiblir, en faisant primer l'intérêt collectif sur l'intérêt individuel.

Le véritable défi n'est donc ni strictement moral ni purement technique. Il est politique, culturel et intime à la fois. Il commence par une évidence souvent oubliée : le changement ne naît pas seulement des grandes décisions ou des injonctions abstraites, mais des choix ordinaires, de l'effort de lucidité et du courage de se remettre en question. C'est peut-être là, dans cette responsabilité silencieuse et personnelle, que réside la seule manière durable de desserrer l'emprise d'un moteur aussi ancien que l'humanité elle-même.

XXVI. Économie du désir : entre séduction et contrat

Cette réflexion part d'une question apparemment triviale mais révélatrice : dans l'économie du désir, vaut-il mieux investir temps et énergie pour séduire, ou opter pour un échange contractuel immédiat ? De cette interrogation naît une analyse plus large des coûts, des risques et des valeurs qui structurent toutes les relations humaines.

Hier comme aujourd'hui, dans différentes cultures, les relations sexuelles se concrétisent dans des cadres très variés. Certaines s'inscrivent au sein du couple, qu'il soit marié, en concubinage ou éphémère, exclusif ou ouvert. Même dans un cadre stable, l'investissement de séduction reste nécessaire pour maintenir l'attention, le désir et l'attraction. D'autres relations passent par l'échange explicite avec une prostituée, où le service est rémunéré et l'investissement émotionnel est théoriquement limité. Il existe également les aventures éphémères, des rencontres ponctuelles centrées sur la satisfaction immédiate du désir, sans engagement durable, ainsi que les relations dites de "friends with benefits", semi-récurrentes, mêlant intimité sexuelle et lien social, qui impliquent un investissement modéré et intermittent, plus qu'une aventure éphémère mais sans engagement amoureux formel.

Cette typologie, loin d'être purement contemporaine, reflète des dynamiques humaines universelles : le désir, le pouvoir, le risque et l'échange. De l'Antiquité grecque aux sociétés médiévales, des concubines royales aux prostituées rituelles, l'homme et la femme ont toujours négocié l'accès au corps et au plaisir, qu'il s'agisse de survie, de statut social ou de simple désir. La question se pose alors : sur le plan technique, social et économique, ces différents cadres présentent-ils des différences fondamentales dans la manière dont l'homme engage son investissement de séduction et ses ressources pour assouvir son désir ?

Comme l'a observé Hobbes, les relations humaines peuvent se comprendre comme des contrats, certains explicites et sécurisés, d'autres implicites et incertains, où le désir agit comme moteur des échanges. Dans toutes ces situations, l'homme engage du temps, de l'argent et parfois ses émotions, naviguant entre sécurité matérielle et richesse humaine, entre utilité et sens.

Bentham et Mill auraient analysé cet engagement en termes de calcul utilitaire, comparant le plaisir attendu et le coût engagé, tandis que Schopenhauer y aurait vu l'irrésistible force du désir, Bourdieu l'expression du capital social et symbolique, et Kant la tension morale entre instrumentalisation et réciprocité.

Sur le plan économique, chaque cadre implique un coût spécifique. La prostituée offre un service explicite et fixe, un contrat clair et rationnel, où le risque émotionnel est théoriquement absent. Les aventures éphémères mobilisent peu de ressources mais exigent un investissement ponctuel, limité au contexte immédiat de la rencontre. Les relations de type "friends with benefits" demandent un engagement plus subtil, un équilibre entre maintien du lien social et satisfaction sexuelle, tandis que les couples nécessitent un investissement continu en attention, en temps et parfois en argent pour maintenir l'attraction et prévenir l'ennui. Dans tous ces cas, la distinction entre investissement matériel, social et émotionnel devient centrale, car elle détermine la manière dont le désir est satisfait et l'échange humain organisé.

Sur le plan social, la différence la plus nette réside dans la nature du contrat. Avec la prostituée, l'échange est explicite, formalisé et dénué de promesses implicites, illustrant parfaitement la vision hobbesienne des rapports humains comme des conventions rationnelles. Dans les autres cadres, le consentement n'est jamais garanti et les interactions sont gouvernées par des attentes implicites, des codes sociaux et la dynamique de séduction. Bourdieu aurait interprété ces interactions comme la mobilisation d'un capital social et symbolique, où l'homme investit pour acquérir attention, désir et reconnaissance, et non simplement pour satisfaire un besoin immédiat.

L'aspect émotionnel et psychologique ajoute une dimension supplémentaire. Même avec une prostituée, certaines rencontres peuvent générer un attachement, des sentiments ou des complications, rappelant la force irrationnelle du désir décrite par Schopenhauer. Dans le cadre d'une aventure éphémère, le lien reste limité mais peut surprendre par l'intensité de la rencontre. Les relations de type "friends with benefits" combinent

intimité sexuelle et lien social, générant parfois des tensions émotionnelles non prévues. Les couples présentent des enjeux encore plus complexes : attachement, investissement affectif, jalousie ou conflits, tout en conservant la nécessité d'un engagement continu pour maintenir le désir. Kant aurait souligné ici la dimension morale de ces relations, où naviguer entre instrumentalisation et réciprocité devient un défi constant.

Ainsi, que l'on parle de paiement direct, d'investissement ponctuel ou d'engagement continu, l'homme engage toujours un capital — économique, temporel et émotionnel — pour assouvir son désir. La distinction entre ces cadres ne réside pas dans l'existence du coût, mais dans la structure sociale et émotionnelle de l'échange, qui définit la nature du contrat, la répartition du pouvoir et la manière dont l'investissement de séduction se manifeste. Entre sécurité matérielle et richesse humaine, utilité et sens, les interactions sexuelles révèlent que le désir humain est universel mais modulé par les conventions sociales, les relations affectives et les calculs personnels, un terrain d'observation où la philosophie et l'histoire permettent de comprendre la complexité des échanges humains.

XXVII. Pieds-noirs : usages, glissements sémantiques et construction d'une identité

L'appellation « pieds-noirs », aujourd'hui indissociable des Européens d'Algérie, constitue un objet d'étude privilégié pour l'histoire sociale et culturelle de la colonisation française et de ses mémoires. Loin d'être un terme ancien et stabilisé, il s'agit d'un ethnonyme d'émergence tardive, dont la diffusion et la fixation s'inscrivent dans le contexte troublé de la décolonisation. L'analyse des sources disponibles, qu'elles soient administratives, journalistiques ou littéraires, montre en effet que cette désignation ne s'impose que dans la seconde moitié du XXe siècle, en particulier durant et après la Guerre d'Algérie.

Durant l'essentiel de la période coloniale, qui s'étend de 1830 à 1962, les populations européennes établies en Algérie ne sont pas désignées par un terme unique et spécifique équivalent à « pieds-noirs ». Les catégories alors employées reflètent davantage une logique administrative et juridique qu'une identité collective autonome. Les expressions « Français d'Algérie », « Européens d'Algérie » ou encore « colons » dominent les usages, renvoyant à une pluralité d'origines — françaises, espagnoles, italiennes ou maltaises — mais unifiées par leur statut politique dans l'ordre colonial. Cette absence d'ethnonyme distinct traduit une intégration symbolique à la nation française, du moins dans les représentations officielles, et ne favorise pas l'émergence d'une appellation endogène ou exogène stable.

L'apparition du syntagme « pied-noir » dans la langue française est toutefois antérieure à son application aux Européens d'Algérie. Des attestations ponctuelles remontent au tournant du XXe siècle, mais elles renvoient à des réalités différentes. Dans certains contextes, le terme est utilisé dans un registre argotique ou maritime pour désigner des travailleurs liés au charbon, notamment les soutiers dont les pieds sont noircis par la poussière. Dans d'autres cas, il peut être employé comme sobriquet ou insulte, visant des populations locales ou des catégories sociales subalternes. Cette diversité d'usages atteste que « pied-noir » n'est pas initialement associé à

une identité coloniale européenne et qu'il ne possède pas, avant les années 1950, de signification univoque ni stabilisée.

Le basculement sémantique s'opère dans un contexte de crise politique majeure. À partir du milieu des années 1950, au moment où la guerre d'indépendance algérienne redéfinit profondément les rapports entre la métropole, les colons et les populations autochtones, le terme « pieds-noirs » commence à être utilisé pour désigner les Européens d'Algérie. Les travaux de Jean-Jacques Jordi, de Benjamin Stora et de Guy Pervillé s'accordent sur ce point : c'est dans les années 1954–1955 que l'expression se diffuse dans la presse, les discours politiques et certains milieux militaires. Cette émergence tardive répond à un besoin de catégorisation dans un contexte conflictuel où les identités deviennent des enjeux centraux. Nommer, c'est alors distinguer, voire opposer, dans un espace colonial en voie de désagrégation.

La diffusion du terme s'accélère à mesure que le conflit progresse. Il devient progressivement un marqueur collectif, d'abord utilisé de manière externe, puis progressivement approprié par les populations qu'il désigne. Ce processus d'appropriation est particulièrement visible après 1962, lorsque l'indépendance de l'Algérie entraîne le départ massif des Européens vers la France métropolitaine. Dans ce contexte de rupture brutale, « pieds-noirs » acquiert une dimension identitaire forte, articulée autour de la mémoire du déracinement, de la perte et de la recomposition sociale. L'ethnonyme fonctionne alors comme un vecteur de cohésion pour une population déplacée, contribuant à structurer un récit collectif et à revendiquer une place dans l'histoire nationale.

L'absence du terme dans la littérature antérieure aux années 1950, au sens contemporain, ne doit donc pas être interprétée comme une simple lacune lexicale, mais comme le reflet d'un état des rapports sociaux et politiques propre à la période coloniale. Ce n'est qu'au moment où cet ordre est remis en cause que surgit la nécessité de nommer autrement les groupes en présence. Le cas de « pieds-noirs » illustre ainsi un phénomène plus large de production d'identités en contexte de crise, où les mots émergent, se transforment et se fixent en fonction des mutations historiques.

En définitive, l'étude diachronique de ce terme met en lumière le caractère construit, évolutif et profondément contextuel des désignations collectives. Loin d'être une catégorie intemporelle, « pieds-noirs » apparaît comme le produit d'une conjoncture spécifique, celle de la fin de l'Algérie coloniale et de ses recompositions mémorielles. Son histoire linguistique et sociale éclaire ainsi, au-delà du seul cas algérien, les mécanismes par lesquels les sociétés nomment, distinguent et réinventent leurs appartenances.

XXVIII. Le néo-féminisme en fin de cycle : capitalisme, morale et anthropologie

Toute idéologie qui prétend structurer durablement la société finit par être mise à l'épreuve non de sa justesse morale, mais de sa capacité à s'inscrire dans les contraintes réelles des sociétés humaines. Le féminisme contemporain, dans l'une de ses expressions les plus visibles — que l'on peut qualifier, à défaut d'un terme plus adéquat, de néo-féminisme — n'échappe pas à cette règle. À la différence du féminisme historique, qui s'est construit autour de revendications juridiques, sociales et politiques concrètes, ce courant se distingue par une importance accrue du langage, une moralisation du débat public et une tendance à la généralisation accusatoire. Il ne s'agit pas ici de juger la légitimité des luttes féminines, mais d'interroger la viabilité d'une forme idéologique particulière, à la lumière de dynamiques déjà observables ailleurs, notamment dans le déclin récent du wokisme.

Le précédent est éclairant. Le wokisme, entendu comme un ensemble de normes discursives visant à réorganiser symboliquement le social autour de catégories de domination et de reconnaissance, a bénéficié durant une période d'un soutien explicite ou implicite des grandes structures économiques, médiatiques et institutionnelles. Ce soutien n'était pas idéologique mais fonctionnel. Le capitalisme, comme système, n'a pas d'idéal ; il intègre ce qui accroît sa légitimité sociale, sa capacité d'attraction ou sa stabilité interne, et se détache de ce qui engendre des coûts excessifs, des conflits durables ou une perte d'efficacité. Lorsque le wokisme a cessé d'être lucratif, en s'aliénant une portion majoritaire des consommateurs et donc du marché, il a progressivement cessé d'être promu. Non parce qu'il était juste et serait devenu faux, le capitalisme n'ayant pas de morale, mais parce qu'il était devenu improductif.

Le néo-féminisme agressif se trouve aujourd'hui dans une situation analogue. Tant que son langage produisait du capital symbolique — signalant vertu, modernité et alignement moral — il était largement toléré, voire encouragé. Mais dès lors que ce langage commence à fragiliser la

coopération sociale, à générer de la défiance interpersonnelle et à transformer toute interaction en procès moral latent, son utilité systémique s'amenuise. Une idéologie qui fonctionne principalement par disqualification de l'autre, et non par production de solutions opérantes, finit par se heurter aux limites du réel.

Cette fragilité n'est pas seulement économique ou institutionnelle ; elle est anthropologique. Les sociétés humaines reposent sur des mécanismes de reconnaissance mutuelle, de différenciation individuelle et de responsabilité personnelle. Toute pensée qui tend à substituer à ces mécanismes une culpabilité collective abstraite produit inévitablement des résistances. René Girard avait montré que les dynamiques de désignation symbolique du bouc émissaire, lorsqu'elles ne sont pas contenues, conduisent à une escalade de la violence mimétique plutôt qu'à sa résolution. De la même manière, une rhétorique qui essentialise une catégorie humaine entière comme intrinsèquement fautive ne pacifie pas la société ; elle la polarise et l'atomise.
Il faut ici souligner que cette dérive n'est pas inhérente au féminisme en tant que tel. Elle correspond à une phase tardive, dans laquelle le combat pour l'égalité, ayant déjà obtenu des avancées majeures dans de nombreux contextes occidentaux, se trouve en quête de nouveaux objets. Faute de cibles structurelles clairement identifiées, l'attention se déplace vers le langage, les micro-interactions et les intentions supposées. Le politique se mue alors en morale, et la morale en théâtre. Hannah Arendt avait mis en garde contre cette confusion : lorsque l'espace public devient le lieu d'une moralisation permanente, il cesse d'être un espace de pluralité et de délibération pour devenir un champ de jugement.

Ce déplacement a un coût. Il engendre une fatigue sociale perceptible, une ironisation croissante et un retrait silencieux de nombreux individus qui ne se reconnaissent ni dans la caricature de l'oppresseur héréditaire, ni dans celle de la victime permanente. Or, cette fatigue tient aussi à une intuition morale profondément ancrée : celle selon laquelle la responsabilité ne s'hérite pas. Karl Jaspers, dans *La question de la culpabilité*, opérait une distinction décisive entre culpabilité criminelle, politique, morale et

métaphysique, refusant précisément l'idée d'une faute morale transmissible de génération en génération. On peut être héritier d'une histoire, mais non coupable des actes commis par d'autres. La responsabilité est toujours individuelle, liée à des décisions et à des actes concrets, et non à l'appartenance à une classe sociale, une nation, une ethnie, un sexe ou une orientation sexuelle.

En niant cette distinction, le néo-féminisme tardif tend à substituer à l'éthique de la responsabilité une logique de l'assignation identitaire. Il ne s'agit plus d'évaluer ce que font les individus, mais ce qu'ils incarnent malgré eux. Une telle logique, loin de renforcer la justice, dissout la possibilité même de la responsabilité morale, puisqu'elle punit sans acte et absout sans choix. Nietzsche l'avait formulé de manière brutale mais lucide : toute morale qui se croit absolue finit par se retourner contre elle-même.

Le futur du néo-féminisme ne se jouera donc pas dans une opposition frontale entre « pro » et « anti ». Il se jouera dans sa capacité à se transformer. Trois trajectoires sont possibles. La radicalisation marginale, sous forme de groupes idéologiquement fermés, est un destin fréquent mais limité, sans réelle portée sociale durable. La dissolution progressive est également envisageable, sous la forme d'un abandon silencieux des postures et du vocabulaire les plus clivants. Mais le scénario le plus plausible reste celui d'une mutation pragmatique : un retour à des analyses fondées sur des faits mesurables, à des luttes ciblées contre des injustices réelles, et à une éthique du débat qui privilégie la persuasion sur l'accusation.

Dans cette perspective, le déclin du néo-féminisme agressif ne serait ni une régression ni une victoire idéologique adverse, mais le signe classique de la fin d'un excès. Comme souvent, ce qui disparaît n'est pas la cause, mais la forme devenue impropre à la servir. Le féminisme, en tant que projet d'émancipation et de justice, gagnerait sans doute davantage à se recentrer sur les problèmes concrets qui demeurent — violences faites aux femmes, inégalités économiques persistantes — et à les inscrire dans une analyse

rigoureuse des rapports sociaux et économiques. Autrement dit, à renouer avec une pensée du réel, plutôt qu'avec une morale de l'assignation, seule voie par laquelle il pourrait redevenir une force historique crédible.

XXIX. Le renversement des centres linguistiques : quand les anciennes colonies influencent leurs anciennes métropoles

L'histoire des langues a longtemps été pensée à travers un modèle diffusionniste unidirectionnel, selon lequel un centre politique et culturel — la métropole — imposerait ses normes linguistiques à des périphéries coloniales appelées à les adopter, les adapter, voire les transformer. Ce schéma, largement validé par les dynamiques impériales européennes du XVIe au XIXe siècle, demeure pertinent pour décrire la phase initiale de mondialisation linguistique. Toutefois, les évolutions contemporaines des rapports de force démographiques, économiques et culturels invitent à reconsidérer ce modèle. Dans plusieurs cas, les anciennes colonies, devenues des pôles majeurs de production culturelle et des espaces démographiquement dominants, exercent désormais une influence tangible sur les usages linguistiques de leurs anciennes métropoles. Ce phénomène, que l'on peut qualifier de « renversement des centres linguistiques », ne correspond pas à une inversion totale des hiérarchies normatives, mais révèle une recomposition dynamique des espaces de légitimation linguistique.

Le cas du portugais constitue une illustration particulièrement nette de cette mutation. Le Brésil, dont la population dépasse largement celle du Portugal, s'est imposé comme le principal foyer de vitalité de la langue portugaise. Cette centralité démographique s'accompagne d'une production culturelle abondante, diffusée à l'échelle internationale par les telenovelas, la musique populaire et les plateformes numériques. Dans ce contexte, certaines caractéristiques du portugais brésilien — qu'il s'agisse de choix lexicaux, de constructions syntaxiques ou d'une prosodie plus ouverte et syllabique — tendent à circuler vers le Portugal. Si les normes européennes conservent leur autorité institutionnelle, notamment dans les domaines éducatifs et administratifs, l'exposition continue aux productions brésiliennes contribue à transformer les pratiques langagières effectives, en particulier chez les jeunes générations. Le portugais apparaît ainsi comme une langue pluricentrique dont le pôle brésilien est désormais prépondérant.

Une dynamique comparable, bien que plus diffuse, caractérise l'anglais contemporain. Les États-Unis occupent aujourd'hui une position dominante dans la diffusion globale de l'anglais, ce qui se traduit par une influence notable sur le Royaume-Uni et, dans une moindre mesure, sur la République d'Irlande. Les industries culturelles américaines, en particulier le cinéma, la musique et les plateformes numériques, favorisent la circulation de formes lexicales, d'expressions idiomatiques et de modèles discursifs propres à l'anglais américain. Cette diffusion participe à l'émergence d'un anglais globalisé dans lequel certaines distinctions traditionnelles entre variantes nationales tendent à s'atténuer. Toutefois, les variétés britanniques et irlandaises conservent une forte légitimité symbolique et institutionnelle, notamment dans les sphères éducatives et médiatiques, de sorte que l'on observe moins un remplacement qu'une cohabitation dynamique entre normes concurrentes.

Le français offre un cas plus nuancé, dans lequel l'influence des anciennes colonies sur la métropole s'exerce de manière indirecte et fragmentée. Le Canada, et plus particulièrement le Québec, constitue un espace de vitalité linguistique important, mais son poids démographique et géopolitique demeure insuffisant pour infléchir significativement les normes du français en France. Néanmoins, certaines expressions, ainsi que des productions culturelles spécifiques, circulent et contribuent à une diversification des représentations de la langue. Plus significative encore est l'influence des anciennes colonies du Maghreb, notamment l'Algérie et le Maroc, qui s'exerce à travers les dynamiques migratoires et les pratiques langagières urbaines. Le français hexagonal intègre ainsi des emprunts lexicaux issus de l'arabe dialectal, ainsi que des traits prosodiques et discursifs qui témoignent d'une hybridation croissante. Cette influence, bien que rarement institutionnalisée, participe à la transformation des usages effectifs de la langue.

Enfin, le castillan, ou espagnol, constitue un cas particulièrement intéressant en raison de son caractère intrinsèquement pluricentrique. Si l'Espagne demeure le berceau historique de la langue, la très grande majorité de ses locuteurs se trouve aujourd'hui en Amérique latine, notamment au Mexique,

en Argentine et en Colombie. Cette distribution démographique confère aux variétés latino-américaines un poids considérable dans l'évolution globale de la langue. Contrairement au cas portugais, toutefois, l'influence exercée sur l'Espagne ne se traduit pas par une transformation profonde des normes péninsulaires. L'existence d'institutions de régulation telles que la *Real Academia Española*, qui fonctionne en coordination avec les académies nationales d'Amérique latine, favorise une approche concertée de la norme linguistique. Il n'en demeure pas moins que certaines caractéristiques des espagnols américains — notamment sur le plan lexical, phonétique et pragmatique — circulent à travers les productions culturelles, les médias et les échanges transatlantiques. Cette circulation contribue à une homogénéisation relative de certains usages, tout en maintenant une diversité régionale marquée. Le castillan illustre ainsi une configuration dans laquelle l'influence des anciennes colonies s'inscrit dans un cadre institutionnel qui tend à en canaliser les effets.

L'analyse comparative de ces différentes situations permet de dégager plusieurs facteurs déterminants dans le processus de renversement des centres linguistiques. La démographie apparaît comme un élément central, dans la mesure où une communauté linguistique numériquement dominante dispose d'un potentiel accru de diffusion de ses usages. La production culturelle constitue également un vecteur essentiel, en assurant la visibilité et l'attractivité de certaines formes linguistiques. Enfin, les technologies de communication contemporaines amplifient ces dynamiques en facilitant la circulation rapide et massive des contenus à l'échelle mondiale. Ces facteurs contribuent à redéfinir les rapports entre centre et périphérie, en conférant à certains espaces historiquement subalternes une capacité d'influence inédite.

Il convient néanmoins de souligner que ce renversement demeure partiel et asymétrique. Les anciennes métropoles conservent souvent le monopole de la norme écrite standard, notamment à travers les systèmes éducatifs, les institutions linguistiques et les médias traditionnels. Par ailleurs, les représentations sociales continuent d'accorder un prestige particulier aux variétés associées aux centres historiques. Le phénomène observé relève

ainsi moins d'une substitution que d'une reconfiguration, dans laquelle plusieurs pôles de légitimité coexistent et interagissent.

En définitive, l'évolution contemporaine des langues issues de la colonisation européenne met en lumière la nature profondément dynamique et relationnelle des phénomènes linguistiques. Loin d'être figées, les langues se transforment au gré des circulations humaines, des échanges culturels et des mutations géopolitiques. Le cas des relations entre anciennes colonies et anciennes métropoles, enrichi par l'exemple du castillan, montre que la légitimité linguistique n'est jamais définitivement acquise, mais résulte d'un équilibre toujours instable entre pouvoir, usage et représentation.

XXX. Trajectoires relationnelles adverses et vulnérabilités affectives : une analyse interdisciplinaire des dynamiques de couple

L'expression anglaise « damaged goods » (« produit gâté ») sert à désigner, de manière péjorative, des femmes dont le passé relationnel serait supposé compromettre la stabilité affective future.Au-delà de ce stéréotype largement diffusé dans les productions culturelles anglo-saxonnes, l'idée selon laquelle certaines trajectoires affectives constitueraient un facteur de risque dans les relations contemporaines s'inscrit dans une tradition plus large de réflexion sur le poids du passé dans la structuration du sujet.Toutefois, une telle hypothèse ne peut être examinée qu'à condition d'être rigoureusement définie et dégagée des biais normatifs et genrés qui en orientent souvent l'interprétation. Dès lors, il s'agit d'analyser, dans une perspective interdisciplinaire, les mécanismes par lesquels des expériences relationnelles adverses peuvent influencer les dynamiques conjugales ultérieures.

Dans le champ de la psychologie du développement, les travaux de John Bowlby constituent un point d'ancrage incontournable. La théorie de l'attachement postule que les premières relations affectives façonnent des « modèles internes opérants » qui orientent les attentes et comportements dans les relations futures. Ces modèles peuvent être sécurisés ou insécurisés (anxieux, évitants), et influencent la manière dont les individus perçoivent la disponibilité de l'autre et régulent leurs émotions. Les recherches empiriques ultérieures, notamment celles de Mary Ainsworth, ont confirmé la persistance de ces styles dans les relations adultes. Ainsi, des trajectoires marquées par l'instabilité ou la violence peuvent engendrer une hyperactivation du système d'attachement (anxiété, dépendance) ou, au contraire, son inhibition (détachement, évitement), deux configurations susceptibles de générer des tensions relationnelles.

Dans une perspective psychanalytique, Sigmund Freud évoquait déjà, à travers le concept de « compulsion de répétition », la tendance des individus à rejouer des expériences passées non résolues. Ce phénomène a été approfondi par des auteurs comme Jacques Lacan, pour qui le sujet est structuré par un manque fondamental qui le conduit à répéter certains

schémas dans sa quête de reconnaissance et de désir. Dans cette optique, les relations affectives ne sont pas seulement des interactions présentes, mais des scènes où se rejouent des configurations anciennes. Le « risque » ne réside pas tant dans le passé lui-même que dans son caractère non symbolisé, c'est-à-dire non intégré dans un récit cohérent permettant au sujet de s'en distancier.

La sociologie apporte un éclairage complémentaire en soulignant que les dispositions individuelles ne sont pas uniquement psychiques, mais aussi socialement construites. Pierre Bourdieu, à travers le concept d'« habitus », montre que les individus incorporent des schémas de perception et d'action issus de leur histoire sociale. Les trajectoires relationnelles peuvent ainsi être comprises comme des configurations où se rencontrent des habitus compatibles ou dissonants. Par ailleurs, Anthony Giddens a mis en évidence l'émergence de la « relation pure » dans la modernité tardive, fondée sur la communication et la satisfaction mutuelle plutôt que sur des contraintes institutionnelles. Dans ce contexte, les attentes émotionnelles élevées rendent les relations plus sensibles aux fragilités individuelles.

Sur le plan philosophique, la question du passé et de son poids sur l'existence trouve des échos dans l'existentialisme. Jean-Paul Sartre insistait sur la liberté fondamentale du sujet, affirmant que l'individu n'est jamais réductible à son passé, mais toujours en capacité de se projeter au-delà de celui-ci. Toutefois, cette liberté s'exerce dans une situation donnée, ce que Simone de Beauvoir désigne comme la tension entre facticité et transcendance. Les expériences passées constituent une facticité qui limite, sans déterminer absolument, les possibilités d'action. Ainsi, les trajectoires adverses peuvent être comprises comme des contraintes réelles, mais non comme des condamnations définitives.

Plus récemment, les approches contemporaines en psychologie clinique et en neurosciences affectives ont mis en évidence la plasticité des systèmes émotionnels. Les travaux sur le traumatisme montrent que les expériences négatives peuvent altérer les mécanismes de régulation émotionnelle, mais aussi que des processus thérapeutiques ou relationnels peuvent favoriser leur réorganisation. Cette perspective rejoint les analyses de la résilience,

notamment développées par Boris Cyrulnik, pour qui les individus peuvent transformer des expériences adverses en ressources, à condition de bénéficier de contextes relationnels soutenants.

Dès lors, il apparaît que les « risques » associés à certaines trajectoires relationnelles ne peuvent être compris qu'en termes probabilistes et contextuels. Ils dépendent de la capacité des individus à élaborer leur histoire, de la qualité des interactions présentes et des ressources disponibles pour soutenir cette élaboration. Réduire une personne à son passé revient non seulement à ignorer cette complexité, mais aussi à produire des effets de stigmatisation susceptibles de renforcer les difficultés relationnelles.

En conclusion, une analyse rigoureuse des dynamiques de couple doit articuler les apports de la psychologie, de la psychanalyse, de la sociologie et de la philosophie afin de saisir la complexité des trajectoires individuelles. Si certaines expériences peuvent constituer des facteurs de vulnérabilité, elles ne sauraient être interprétées comme des déterminants absolus. À cet égard, l'expression « damaged goods » apparaît moins comme une description pertinente que comme une simplification normative, qui fige des trajectoires pourtant évolutives en identités disqualifiantes.

Toutefois, il serait tout aussi réducteur de nier que, dans certains cas, des expériences relationnelles particulièrement marquantes et insuffisamment élaborées puissent entraver durablement la capacité à investir une relation de manière sécurisée et stable. Ces situations ne relèvent pas d'une essence des individus, mais de configurations psychiques et relationnelles spécifiques, susceptibles d'évoluer en fonction des contextes et des processus d'élaboration.

Dès lors, loin d'une vision essentialisante, il convient de reconnaître à la fois le poids du passé et la capacité des individus à le transformer dans et par la relation, plutôt que de les assigner à une lecture figée et stigmatisante de leur histoire.

XXXI. Vers un nouvel empire perse ?

Le 6 avril 2026 ne marque pas la fin d'une guerre, mais l'effondrement d'un ordre. La guerre menée par Israël et les États-Unis contre la République islamique d'Iran a connu un arrêt relatif des hostilités à cette date, sans pour autant clore les dynamiques qu'elle a déclenchées. Dans le même temps, les frappes israéliennes se poursuivent au Liban, officiellement pour affaiblir le Hezbollah, mais pouvant également être interprétées comme s'inscrivant dans une stratégie plus large de pression territoriale, comparable à des dynamiques observées en Cisjordanie ou sur le plateau du Golan.

Cette guerre n'a pas seulement été un affrontement : elle a agi comme un révélateur et un accélérateur. Elle pourrait bien constituer l'acte de naissance d'une nouvelle forme d'empire perse.

Cette hypothèse ne renvoie pas à une restauration territoriale classique, mais à l'émergence d'une puissance structurante, capable d'organiser son environnement régional selon ses propres logiques stratégiques. À cet égard, la rupture avec l'ordre hérité des Accords Sykes-Picot et de la Déclaration Balfour est manifeste. Le système de fragmentation et de dépendance qui en était issu apparaît aujourd'hui profondément fragilisé.

Un autre pilier de cet ordre semble également s'être désagrégé : les Accords d'Abraham. Présentés comme le fondement d'une normalisation durable entre Israël et plusieurs États arabes, ils apparaissent désormais largement vidés de leur substance. Sans nécessairement être formellement abrogés, ils ne subsistent, dans les faits, que comme des cadres diplomatiques affaiblis, incapables de structurer une réponse régionale cohérente face au conflit. Leur érosion illustre la fragilité des architectures politiques construites sous impulsion extérieure.

Le conflit de 2026 a également mis en lumière l'érosion du rôle protecteur des États-Unis dans le Golfe. Le pacte implicite scellé en 1945 entre Franklin D. Roosevelt et Ibn Saoud, fondé sur un échange entre sécurité et stabilité énergétique, ne semble plus en mesure de garantir une protection effective. Les frappes ayant atteint des États abritant des infrastructures

américaines ont exposé la hiérarchie de facto des alliés des États-Unis en matière de priorités stratégiques. À cet égard, la réponse américaine a suggéré un désengagement relatif vis-à-vis de ses partenaires du Golfe, contrastant avec un soutien politique, militaire et diplomatique nettement plus affirmé en faveur d'Israël, révélant ainsi une redéfinition implicite des engagements sécuritaires dans la région.

Dans ce contexte, la stratégie iranienne apparaît avec une cohérence nouvelle. En ciblant des points d'appui militaires régionaux, Téhéran ne s'est pas contenté de riposter : il a redéfini les règles du jeu. Sa capacité à projeter de la puissance au-delà de ses frontières, directement ou indirectement, confirme l'existence d'un arc d'influence s'étendant du Liban à la Syrie, en passant par l'Irak et jusqu'au Yémen. Cet espace, souvent qualifié d'« axe de résistance », prend désormais les traits d'une continuité stratégique.

C'est précisément dans cette continuité que se dessine la logique impériale. Un empire moderne ne se définit pas nécessairement par une administration directe, mais par la capacité à structurer des périphéries, à influencer des acteurs locaux et à imposer des coûts dissuasifs à ses adversaires. Sous cet angle, l'Iran semble avoir franchi un seuil. Il ne s'agit plus seulement d'un État résistant à des pressions extérieures, mais d'un pôle organisateur d'un ordre alternatif.

À cela s'ajoute une dynamique plus décisive encore : celle du réalignement contraint des monarchies du Golfe. Confrontées à l'érosion de la garantie sécuritaire américaine et à l'incertitude des engagements de puissances comme la Chine ou la Russie, ces États se retrouvent dans une situation de vulnérabilité structurelle. Par ailleurs, la Turquie, héritière de l'ordre impérial ottoman, ne constitue pas nécessairement une alternative crédible ou consensuelle dans l'imaginaire stratégique régional.

Dans ce contexte, une hypothèse s'impose : faute de garanties extérieures fiables, certains États du Golfe pourraient être amenés, par pragmatisme plus que par adhésion, à rechercher des formes d'accommodement, voire de protection indirecte, auprès de l'Iran.

Le cas du Qatar illustre déjà cette dynamique. Malgré les frappes ayant touché son territoire, Doha n'a ni rompu avec Téhéran ni adopté une posture de confrontation durable. Au contraire, il a réaffirmé la nécessité d'une coexistence avec l'Iran, reconnaissant implicitement une réalité géopolitique incontournable : l'Iran est une puissance régionale durable, avec laquelle aucun État du Golfe ne peut se permettre une rupture totale.

Ce positionnement dépasse le simple maintien de canaux diplomatiques. Il s'inscrit dans une logique plus profonde de rapprochement pragmatique, fondée sur des intérêts structurels anciens – notamment énergétiques – et sur une contrainte nouvelle : l'incertitude des garanties sécuritaires extérieures. Le fait que ce mouvement s'opère en pleine guerre, alors même que le Qatar s'était opposé aux intérêts iraniens lors du conflit en Syrie, en renforce la portée.

Ainsi, même dans un contexte de confrontation directe, une forme d'accommodement s'impose progressivement. Ce basculement silencieux révèle une réalité plus large : à mesure que les protections extérieures se délitent, la proximité géographique et le rapport de force régional tendent à s'imposer comme les déterminants principaux des alignements politiques.

L'influence iranienne ne se limite toutefois pas au monde arabe. Elle s'inscrit également dans des dynamiques plus larges au sein du monde musulman. La présence de communautés chiites significatives au Pakistan constitue, à cet égard, un levier d'influence indirecte. Cette dimension prend une importance particulière si l'on considère que le Pakistan est, à ce jour, le seul État majoritairement musulman disposant de l'arme nucléaire. Sans impliquer une alliance formelle, cette réalité contribue à renforcer la profondeur stratégique de l'Iran et à élargir l'horizon de ses capacités d'influence.

Par contraste, la fragmentation du monde arabe apparaît comme le pendant de cette montée en puissance. L'absence de réponse coordonnée, les rivalités internes et la dépendance persistante à des puissances extérieures ont empêché l'émergence d'un contre-projet structurant. Ce vide stratégique a, de facto, facilité l'expansion de l'influence iranienne.

Ainsi, la guerre de 2026 ne doit pas être lue uniquement comme un épisode militaire, mais comme un moment fondateur. Elle marque la transition entre un ordre régional dominé par des puissances extérieures et une configuration plus autonome, dans laquelle l'Iran s'affirme comme un centre de gravité. Dans cette perspective, parler d'un « nouvel empire perse » n'est pas seulement une formule : c'est une grille de lecture pour comprendre la recomposition en cours.

Ce texte a fait l'objet d'une première publication sur la plateforme en ligne Medium le 10 avril 2026.

XXXII. Qu’est-ce qui forge le caractère ?

La question de savoir ce qui forge le caractère humain traverse l’histoire des idées et mobilise une pluralité de disciplines — de la philosophie morale à la psychologie développementale, en passant par la sociologie et les neurosciences. Loin de se laisser réduire à un facteur unique, le caractère apparaît aujourd’hui comme le produit dynamique d’interactions complexes entre dispositions biologiques, expériences individuelles et structures sociales. Une approche académique rigoureuse impose ainsi de dépasser l’opposition classique entre nature et culture afin de concevoir le sujet comme le produit d’interactions dynamiques entre dispositions biologiques et influences environnementales.

Dans une perspective psychobiologique, une première réponse renvoie à la notion de tempérament, entendue comme l’ensemble des dispositions émotionnelles et comportementales relativement stables et en partie innées. Les travaux de Mary K. Rothbart ont montré que ces différences individuelles précoces, observables dès l’enfance, constituent une base sur laquelle se développera la personnalité adulte. Le tempérament englobe notamment la réactivité émotionnelle et les capacités d’autorégulation, qui influencent la manière dont l’individu perçoit et répond à son environnement . Cette dimension biologique trouve des prolongements dans les recherches contemporaines en neurosciences et en génétique comportementale, qui identifient des corrélations entre traits de personnalité et fonctionnement neurophysiologique. Toutefois, ces prédispositions ne déterminent pas mécaniquement le caractère : elles en constituent plutôt la condition de possibilité.

C’est pourquoi la psychologie du développement insiste sur le rôle structurant de l’environnement, en particulier durant l’enfance. Les interactions familiales, les pratiques éducatives parentales et les expériences d’attachement modulent profondément l’expression des dispositions initiales. Les recherches sur la dynamique parentale montrent que le contexte éducatif agit comme un médiateur essentiel entre tempérament et personnalité, favorisant soit la continuité, soit la transformation des traits au cours du temps . Dans cette perspective, le caractère n’est pas une essence

fixe, mais le résultat d'un processus de développement inscrit dans la durée, où l'individu se construit à travers des ajustements successifs à son milieu.

Au-delà de la sphère familiale, la sociologie met en lumière l'influence décisive des structures sociales et culturelles. Les normes, les valeurs et les rôles sociaux contribuent à façonner les dispositions individuelles en orientant les comportements jugés légitimes ou désirables. Comme l'a montré Pierre Bourdieu avec le concept d'habitus, le caractère peut être compris comme une intériorisation des structures sociales, produisant des schèmes durables de perception et d'action. Les recherches contemporaines confirment que l'environnement social agit de manière multidimensionnelle sur la formation de la personnalité, en intégrant des facteurs tels que la culture, les institutions et les interactions sociales. Ainsi, le caractère est aussi le produit d'une histoire collective incorporée.

Par ailleurs, les approches cognitives et humanistes introduisent une dimension réflexive essentielle. Le caractère ne se réduit pas à ce qui est subi ; il implique également une capacité d'autoformation. Dans la tradition inaugurée par Jean Piaget et prolongée par Albert Bandura, l'individu est conçu comme un agent actif, capable d'interpréter ses expériences, d'apprendre de ses interactions et de transformer ses propres dispositions. La théorie sociocognitive met notamment en évidence le rôle de l'auto-efficacité et des processus d'apprentissage dans la construction du comportement. De même, la psychologie humaniste, avec Carl Rogers, insiste sur la tendance actualisante, c'est-à-dire la capacité intrinsèque de l'individu à se développer en fonction de ses valeurs et de ses aspirations.

Enfin, les modèles contemporains de la personnalité tendent à intégrer ces différentes dimensions dans des cadres théoriques unifiés. Les approches dites intégratives soulignent que le caractère émerge de l'interaction constante entre le « soi » et son environnement, impliquant à la fois des processus émotionnels, cognitifs et éthiques . Cette vision systémique permet de dépasser les dualismes traditionnels en concevant le caractère comme une structure évolutive, façonnée par des boucles de rétroaction entre dispositions internes et influences externes.

Ainsi, répondre à la question de ce qui forge le caractère des individus revient à reconnaître la complexité irréductible du phénomène. Ni entièrement inscrit dans la biologie, ni purement déterminé par la société, le caractère se construit à l'intersection de multiples niveaux d'analyse. Il est à la fois hérité, appris et choisi — résultat d'une trajectoire singulière où se conjuguent contraintes et libertés. Une telle conception invite à penser le sujet non comme un produit figé, mais comme un devenir, constamment reconfiguré par l'expérience et la réflexion.

XXXIII. Était-ce « mieux avant ? »

Introduction

L'expression « c'était mieux avant » revient fréquemment dans les débats publics et les conversations quotidiennes. Elle exprime une forme de nostalgie face aux transformations rapides de la société contemporaine. Pourtant, cette affirmation repose souvent sur une perception partielle du présent et du passé, qui tend à idéaliser l'un et à dévaluer l'autre. Si notre époque présente effectivement des défis importants — inégalités, crises environnementales et instabilités sociales et politiques selon les pays — elle est aussi marquée par des avancées majeures dans de nombreux domaines. Dès lors, il convient de dépasser une opposition simpliste entre passé et présent afin d'analyser de manière nuancée ce que signifie réellement « aller mieux ».

Les raisons d'une nostalgie du passé

L'idée que « c'était mieux avant » s'appuie d'abord sur des expériences subjectives. Le passé est souvent associé à la jeunesse, à la sécurité émotionnelle et à une forme de stabilité perçue. Cette reconstruction mémorielle tend à minimiser les difficultés d'autrefois.

Cette perception s'explique aussi par la forte visibilité des crises dans les sociétés contemporaines : les médias et les réseaux sociaux rendent les problèmes plus immédiats et omniprésents. Cette exposition constante peut renforcer l'impression que le monde se dégrade, même lorsque certains indicateurs montrent le contraire.

Enfin, les périodes passées sont souvent idéalisées parce qu'elles sont perçues à travers un filtre historique incomplet. On retient les aspects positifs (solidarité, simplicité apparente, traditions) tout en oubliant des réalités comme la pauvreté massive, les inégalités de genre ou l'accès limité aux soins et à l'éducation.

Les progrès objectifs de notre époque

Contrairement à cette perception nostalgique, de nombreux indicateurs montrent des améliorations significatives.

Sur le plan de la santé, l'espérance de vie mondiale a considérablement augmenté au cours du dernier siècle grâce aux progrès médicaux, aux vaccinations et à l'amélioration des conditions de vie, comme le montrent les données de la Banque mondiale. Des maladies autrefois mortelles sont aujourd'hui traitables ou évitables, ce qui a profondément transformé les conditions d'existence.

Sur le plan social et politique, de nombreuses sociétés ont connu une extension des droits fondamentaux : droits des femmes, droits des minorités, accès élargi à l'éducation. Des institutions comme l'UNESCO soulignent les progrès réalisés en matière de scolarisation à l'échelle mondiale, même si des inégalités subsistent.

Enfin, sur le plan économique, l'extrême pauvreté a reculé de manière notable au cours des dernières décennies selon la Banque mondiale, un constat également mis en avant par certains auteurs comme Steven Pinker, qui défendent l'idée d'un progrès global à long terme.

Les limites du progrès et les nouveaux défis

Cependant, affirmer que « tout va mieux » serait tout aussi simpliste. Les progrès contemporains s'accompagnent de nouveaux problèmes.

Les inégalités économiques persistent, voire s'aggravent dans certains contextes. Les travaux de Thomas Piketty montrent notamment que la concentration des richesses reste un enjeu majeur dans de nombreuses économies.

De plus, les enjeux environnementaux représentent une menace sans précédent. Le changement climatique, la perte de biodiversité et la pollution

sont des défis largement liés au modèle de développement moderne, comme l'ont mis en évidence les rapports du GIEC.

Enfin, les transformations technologiques, notamment numériques, soulèvent des questions sur la santé mentale, la dépendance aux écrans et la désinformation, illustrant les ambiguïtés du progrès technique.

Conclusion

L'opposition entre un passé idéalisé et un présent perçu comme dégradé relève en grande partie d'une reconstruction subjective. Si le passé peut sembler plus simple ou plus stable, il était aussi marqué par de nombreuses formes de précarité et d'inégalités. Inversement, notre époque offre des avancées considérables tout en créant de nouveaux défis.

Dès lors, plutôt que de céder à une vision nostalgique ou pessimiste, il semble plus pertinent d'adopter une approche critique : reconnaître les progrès accomplis, tout en restant conscient des problèmes actuels afin de continuer à améliorer les conditions de vie futures. La nostalgie du passé en dit peut-être moins sur la réalité historique que sur notre difficulté à appréhender lucidement la complexité du présent.

***

« Si les égoïstes réalisaient combien il leur serait bénéfique d'être altruistes et solidaires, ils le deviendraient par égoïsme. »

— J.P.N.

Ouvrage achevé à Guarujá, le 26 avril 2026
Tous droits réservés
© 2026